



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

# **SEKÜLER HÜMANİZM VE ETİK ANLAYIŞI**

Türker Aksun

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2012



# SEKÜLER HÜMANİZM VE ETİK ANLAYIŞI

Türker Aksun

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

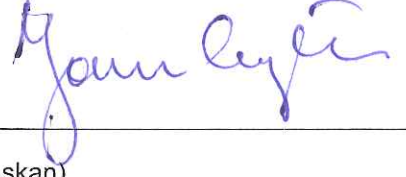
Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2012

## KABUL VE ONAY

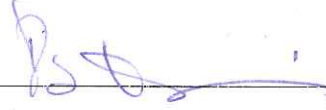
Türker Aksun tarafından hazırlanan "Seküler Hümanizm ve Etik Anlayışı" başlıklı bu çalışma, 28.09.2012 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



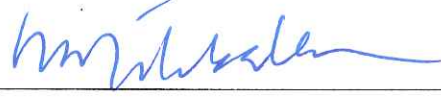
Prof. Dr. Yasin Ceylan (Başkan)



Prof. Dr. Harun Tepe (Danışman)



Prof. Dr. İsmail Demirdöven



Doç. Dr. Nazile Kalaycı



Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Yusuf Çelik

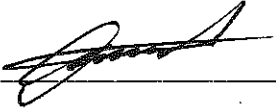
Enstitü Müdürü

## BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☒ Tezimin/Raporumun **3.** yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

28. 09. 2012



---

Türker Aksun

**TEŞEKKÜR**

Bu çalışmada danışmanlığımı üstlenip çalışmamın her aşamasında desteğini esirgemeyen, bilgisiyle bana yol gösteren, hatalarımı sabır ve anlayışla karşılayıp düzelten ve özgür bir çalışma alanı sağlayan danışmanım Prof. Dr. Harun Tepe'ye; öneri ve uyarılarıyla çalışmama katkıda bulunan diğer tez savunma jüri üyeleri olan hocalarım Prof. Dr. İsmail H. Demirdöven'e, Prof. Dr. Yasin Ceylan'a, Doç. Dr. Nazile Kalaycı'ya, Doç. Dr. Çetin Türkyılmaz'a ve tavsiyeleriyle bu çalışmaya destek olan Prof. Dr. Cemal Güzel'e teşekkür ederim. Ayrıca içinde bulunduğumuz zor koşullara rağmen yüksek öğrenimimi her zaman destekleyen aileme, sürekli bilgi alış-verişinde bulunduğum arkadaşım Özgür Taşkaya'ya ve bu çalışmanın hazırlanma sürecinde manevi desteklerini ve anlayışlarını esirgemeyen Selman Özdemir ve Esra İmal'e teşekkürlerimi sunarım.

## ÖZET

AKSUN, Türker. *Seküler Hümanizm ve Etik Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2012.

Bu çalışmada ilk olarak bazı teologların din olmadan etiğin olamayacağı ve bunu iddia eden her etik sistemin egoizmle, hedonizmle ya da nihilizmle sonuçlanacağı görüşlerine cevap vermeye çalışılmıştır. Ayrıca ahlaklılığın kökeni, özgürlük ve belirlenimcilik ikilemi ve kötülük problemi gibi etiğin alanına giren diğer konulara da değinilmiştir. Ahlaklılığın temellerinin doğaüstü bir varlıkta ya da başka bir dünyada yatmadığının gösterilmesinin yanında, ahlaklılığın kökeninin diğer sosyal varlıklarla paylaştığımız ortak duygu ve içgüdülerde yatmasına rağmen, insan ahlaklılığını diğer hayvanların ahlak-öncesi duyarlıklarından ayıran şeyin insan aklı tarafından elde edilen ilkeler olduğu vurgulanmıştır. Bu çalışmanın vardığı sonuç ahlaklılık sadece duyguların değil, aynı zamanda aklın da bir ürünü olduğudur. İnsanı ve onun eylemlerini nesne edinen etiğin bu temel düşünceyi kabul etmesi gerekir. Çalışmamızda ahlaklılıktan bahsedebilmek için insanın özgür olduğunu kabul etmek ya da göstermek zorunda olduğumuz da vurgulanmaktadır. Eğer insanların tüm davranışları bir tanrı ya da doğa tarafından belirlenmiş olsaydı, insanların erdemli olup olmadıkları hakkında hiçbir yargıda bulunamazdık, çünkü öyle davranmak onlar için bir zorunluluk olurdu. Son olarak çalışmamızda doğanın ahlaki yükümlülükleri olmadığı için bizi doğa ile ahlaklılık arasında bağ kurmaya götüren kavramlara da ihtiyacımız olmadığı sonucuna varılacaktır. İnsanların önceden belirlenmiş bir hayatları ya da hayatlarının dışsal bir anlamı yoktur. Her insan sadece bu dünyada kendi hayatını kendisi yaratmaktadır.

Çalışmamız beş ayrı bölümden oluşmaktadır ve her bölümde farklı bir ahlak görüşü sunulmaktadır. İlk bölümde Kutsal Emir Teorisi çerçevesinde dini terimlerin ahlaklılığın ayrılmaz ve öncelikli parçası olduğu görüşü ele alınmıştır. Bu bağlamda tanrının en yüksek iyi ve en mükemmel varlık olarak doğadaki her şey gibi ahlaklılığın da yaratıcısı olduğu; onun tarafından yaratılan varlıklar olarak emir ve yasaklarına uymanın insanın tek ödevi olduğu; evrendeki kötülüğün ya zorunlu kötülük olduğu ya

da gerçek kötülük olmadığı ve tanrısız bir evrende her türlü etik iddianın nihilizme ya da egoizme sürükleneceği görüşlerine yer verilmiş ve bu görüşler eleştirilmiştir.

İkinci bölümde Kant’a yer verilmesinin birkaç nedeni bulunmaktadır. İlk olarak ahlaklılığın akısal yanına vurgu yapması nedeniyle Kant’ın görüşlerine önemli bir yer ayrılmıştır. Fakat onun ahlaklılığı neredeyse tamamen pratik aklın bir ürünü olarak görmesi ve saygı duygusu dışında tüm diğer duygu ve tutkuları ahlak yasasının dışında bırakması konusundaki düşünceleri eleştirilmektedir. Ahlaki eylem ve yargılarımızda akıl kadar ortak duygu, iğd ve ihtiyaçlarımız da önemli bir rol oynar. Kant’ı Kutsal Emir Teorisi bölümünün hemen arkasına koymamızın nedeni, Kant’ın ahlak felsefesinin, tamamen akılla temellendirilmesine rağmen, kaçınılmaz olarak dinsellikle ve dinsel terimlerle sonuçlanmasıdır. Çalışmamızda detaylı bir şekilde incelendiği gibi, en yüksek iyyinin olanaklılığı tanrı ve ruhun lmszlığı kavramlarına dayanmaktadır. Ama bu noktada Kant’ın kullandığı bu kavramların kurulu dinlerdeki tanrı ve ahret kavramlarından tamamen farklı olduğunun altı çizilmiştir. Bunun yanında insanın özgürlüğünü savunması konusundaki görüşleri desteklenmiştir.

nc bölümde Hume’un ahlak felsefesine yer verilmiş ve tutku ve duyguların ahlaki eylem ve yargılarımızdaki önemli rolüne vurgu yapılmıştır. Bu bölümde Hume’un ahlaklılığın kökenini tutkularda görmesi, akla sadece yardımcı bir rol bimesi ve doğadaki nedenselliğin insan davranışlarında da düşünülmesi gerektiği görüşleri açıklanmaya çalışılmış ve eleştirilmiştir. Çalışmamızın vardığı sonuç ahlaklılığın sadece duyguların değil, aynı zamanda aklın da bir ürünü olduğu, insanların eylemlerinin tamamının doğa yasaları tarafından yönetilmediği ve insanın zgr olduğu yönündedir. Doğanın ahlaka kayıtsız olduğu ve ahlaklılığın dinden tamamen bağımsız olduğu görüşlerinde Hume’un görüşleri desteklenmiştir.

Çalışmanın dördüncü bölümünde evrimsel etik çerçevesinde ahlaklılığın biyolojik, genetik, sosyolojik ve kültürel kökleri hakkında bilimsel bir bakış açısı sunulmuş ve bu bağlamda insanların diğer akraba türleriyle paylaştığı ortak genetik yapıya ve sosyal davranışlara karşılaştırmalı bir şekilde değinilmiştir. En önemli temsilcilerinin başında gelen Edward Wilson, Shermer ve de Waal’in görüşlerinden yararlanılarak ahlaklılığın temelinde yatan nedenselliğe vurgu yapılmıştır. Fakat ahlaklılığın temelindeki biyolojik ve toplumsal nedenlerin kabul edilmesine rağmen, bu düşünürlerin insan özgürlüğünü sadece bir yanılısama ve nedenlerin bilgisinin eksikliği olarak görmeleri ve tüm insan



davranışlarının doğa yasaları tarafından yönetildiğini düşünmeleri eleştirilmiş ve insan özgürlüğü savunulmuştur.

Son bölümde ise insanın hem akılsal hem de biyolojik ve toplumsal yapısını göz önünde bulundurarak, ahlaklılığın insanın bu iki yapısının bir ürünü olduğunu savunan seküler hümanizmin etik anlayışına yer verilmiştir. Genel ahlak ilkeleri insanların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlerken, etik erdemler ise insanın hayatlarına verdikleri anlamı ve peşinde koştukları değerleri oluşturmaktadır. Böylece ilk ilkelerin temelinde biyolojik ve toplumsal nedenler yatarken, ikincilerin temeli ise akılda ve insan özgürlüğünde bulunmaktadır. İnsanların ne tamamen duygularının esiri olduğunu ne de her kararlarını tamamen rasyonel bir şekilde aldıklarını kabul ederek, insanın nedenselliği ve özgürlüğü arasında da uzlaştırıcı bir tutum sergilemektedir. Ayrıca etik ilkelerin koşulsuz, evrensel ve içeriksiz olamayacağını savunmaları, insanların hayatlarına kendilerinin yön verdiği ve bu özgürlüğün onlar için bir zorunluluk olduğunu desteklemeleri ve hayatın dışsal bir anlamı olmadığını ve insanların kendi hayatlarına içsel birer anlam atfettiğini düşünmeleri bu çalışmada desteklenmiş ve çalışma bu düşüncelerle sonlandırılmıştır.

### **Anahtar Sözcükler**

Kutsal Emir Teorisi, Kant etiği, Hume'un Ahlak Felsefesi, Evrimsel Etik, Seküler Hümanizm, Özgürlük ve Belirlenimcilik, Ahlak İlkeleri ve Etik Erdemler, Kötülük Problemi, Din ve Ahlak, Ahlaklılığın Kökeni ve Özgecilik.

## ABSTRACT

AKSUN, Türker. *Secular Humanism and Its Theory of Ethics*, Master's Thesis, Ankara, 2012.

First of all in this study it has been aimed to reply the views that there can be no ethics without religion and that each ethical theory claiming to realize it will end up with hedonism, egoism or nihilism. Some other topics about the roots of morality, the dilemma between freedom and determinism and the problem of evil have been dealt with as well. In addition to the idea that the roots of morality rests upon neither a supernatural being or another world, it has been underlined that what distinguishes the human morality from the pre-moral sentiments is the principles attained through human reason though morality is grounded on the common feelings and instincts shared with our closest social relatives. It has been concluded that morality is not only the product of feelings and passions but also of reason. Ethics, the objects of which are human being and his actions, has to acknowledge this fact. It is also emphasized that in order to mention about morality, first of all the idea of freedom should be either demonstrated or postulated. If all human actions were determined by a deity or nature, we would never make a judgement about whether they are virtuous or not as there would be necessity for how they behaved. Lastly, it will be concluded that since nature has no moral objectives, we don't need the concepts correlating morality with nature. People do not have pre-destined lives or their lives have no external meaning. People create their life on their own only in this world.

Our study consists of five different sections and in each section a different kind of ethical theory has been handled. In the first section, within the framework of Divine Command Theory (DTC) the idea that religious terms are inseparable and indispensable parts of morality has been examined. In this context, it has been dealt with and criticized that as the highest good and the perfect being, god is the creator of everything in nature including morality, that as beings created by him, it is man's sole obligation to obey his commandments and prohibitions, that the experienced evil in the world is either necessary evil or not really evil at all, and that in a godless universe every ethical claim will result in nihilism or egoism.

There are some reasons why Kant is placed immediately after DTC in the second part of our study. Firstly, Kantian ethics has been examined comprehensively due to the fact

that he emphasizes the significant role of reason on morality. But his ideas of regarding morality almost completely as the product of practical reason, and of excluding all feelings and passions except for sense of respect out of the moral law has been criticized. Our common feelings, instincts and needs play an important role on our ethical actions and judgements as well as our reason. The reason why we place Kantian ethics immediately after DTC is that though grounded on reason, Kant's moral theory inevitably leads into religiosity and religious terms. As examined thoroughly in our study, the probability of the highest good depends on the concepts of god and immortality of soul. Yet it has been underlined that these two concepts used by Kant are totally different from the concepts of god and other world in established monotheistic religions. His ideas about human freedom, however, have been supported.

In the third section, Hume's theory of morality has been analyzed and the leading role of feelings and passions on moral deeds and assessments has been emphasized. In this section, his ideas of passions and feelings as the sole roots of morality, of casting only a supporting role to reason, and of necessity on human actions as well as in nature have been aimed firstly to be explained and then to be criticized. The conclusions drawn in the study are that morality is not only the product of feelings but also of reason, that not all human actions are strictly determined by laws of nature and that human being is free. The ideas that nature is indifferent to morality and that morality is definitely independent of religion have been confirmed.

In the fourth part of our study, a scientific point of view has been presented about the biological, genetic, sociological and cultural roots of morality within the framework of evolutionary ethics and in this context, the common genetic structure and social behaviours human beings share with their closest social relatives have been pointed out. The causality that underlies morality has been stressed within the scope of the ideas of the pioneering representatives of evolutionary ethics, Edward Wilson, Michael Shermer and Frans de Waal. But although the biological and social causes of morality have been approved, their ideas of human freedom just as delusion and ignorance about all the causes affecting certain behaviours and of all human actions being determined by laws of nature have been criticized and human freedom has been supported.

In the last section of our study, secular humanistic ethics which, by taking both biological and intellectual nature of man into consideration, supports the idea that morality is the product of both parts of him. Whereas some common moral decencies

resting upon biological and social causes regulate the relationship of people with each other, some ethical virtues or excellences grounded on human intellect and freedom constitute the meaning given by people to their lives and the virtues they long for. It adopts a compatible attitude between necessity and freedom regarding to human actions by acknowledging that neither human being is totally slave to his passion nor he always takes his decisions rationally. Besides, their ideas that there can be no unconditional and universal ethical principles, that people are destined to create their own lives and this freedom is actually a necessity for them, and that life has no external meaning and each person gives an internal one to his life have been supported and our study has been completed with these ideas.

**Key Words**

Divine Command Theory, Kantian ethics, Hume's Theory of Ethics, Evolutionary Ethics, Secular Humanism, Freedom and Determinism, Moral Principles and Ethical Virtues, Problem of Evil, Religion and Morality, Roots of Morality and Altruism.

## İÇİNDEKİLER

<b>KABUL VE ONAY</b> .....	i
<b>BİLDİRİM</b> .....	ii
<b>TEŞEKKÜR</b> .....	iii
<b>ÖZET</b> .....	iv
<b>ABSTRACT</b> .....	vii
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	x
<b>GİRİŞ</b> .....	1
<b>1.BÖLÜM :KUTSAL EMİR TEORİSİ</b> .....	6
1.1. Ahlaklılığın Tek Kaynağı Olarak Tanrı .....	6
1.2. En Yüksek İyi ve En Mükemmel Varlık Olarak Tanrı .....	8
1.3. Tanrı'nın Kurallarına Uyma Yükümlülüğü .....	9
1.4. Zorunlu Kötülük Düşüncesi.....	10
1.5. Sonsuz Adalet, Kurtuluş, Ödül ve Ceza Düşüncesi.....	13
1.6. Karamazov Tezi .....	15
<b>2. BÖLÜM : KANT ETİĞİ</b> .....	20
2.1. Metafiziğin Olanaklılığı .....	20
2.2. Duyular Dünyası ve Düşünülür Dünya Ayrımı .....	22
2.3. Özgürlük İdesi (Postülası) .....	23
2.4. Kesin Buyruğun Yapısı ve İyi İsteme .....	27
2.5. En Yüksek İyi Kavramı .....	32
2.6. Tanrı ve Ölümsüzlük Kavramları .....	33
2.7. Tanrı İnancı .....	36

<b>3. BÖLÜM: HUME’UN AHLAK TEORİSİ</b> .....	41
3.1. Ahlakın Kökeni Akılda Yatmaz .....	42
3.2. Ahlak Duygusu ve Sempati .....	45
3.3. Özgürlük ve Zorunluluk .....	46
3.4. Din ve Ahlak .....	53
3.5. A Priori ve A Posteriori Tanrı Kanıtlamaları ve Hume’un Bunlara Eleştirileri .....	54
3.6. Kötülük Problemi .....	58
3.7. Ahlaklılık Dinden Tamamen Bağımsızdır .....	60
<b>4. BÖLÜM: EVRİMSEL ETİK</b> .....	63
4.1. Bir Bilim Olarak Etik ve Aşkın Ampirizm .....	65
4.2. Biyoloji: Tüm Canlıların Ortak Doğası .....	66
4.3. Cila Teorisi ve İnsanın Kötü Doğası .....	69
4.4. Ahlaklılığın Kökeni: Hayvanlarla Paylaştığımız Ortak Duygular	70
4.5. Ahlaklılık Sadece İnsan Türüne Ait Değildir .....	72
4.6. Ahlakın Temelleri: Doğa Yasaları, Kültürel Güçler ve Tarihsel Yollar .....	76
4.7. İnsan Ahlaklılığının Evrimi ve Ahlak ile Dinin Toplumu Düzenleyici Rolü .....	78
4.8. Katı ve Yumuşak Özgecilik ve Kültürel Evrim .....	80
4.9. Özgür İrade ve Belirlenimcilik İkilemi .....	83
4.10. Koşullu Etik: Mutlakçılık ve Görelilik Arasında Orta Yol .....	87
<b>5. BÖLÜM: SEKÜLER HÜMANİSTİK ETİK</b> .....	91
5.1. Teistik Görüşlerin Kısa Bir Tekrarı .....	93
5.2. Teistik Ahlak Anlayışının Eleştirisi .....	95
5.2.1. Tanrı kavramı .....	95

5.2.2. “Tanrı İyidir” Önermesi Ne Analitiktir Ne de Sentetik ....	96
5.2.3. Otonomi ve İnsan Özerkliği .....	97
5.2.4. Mutlak ve Değişmez Kurallar .....	99
5.2.5. Günümüzün Değişen Koşullarına Uygun	
Emirlerin Olmaması .....	101
5.3. Etik İlkelerin Özellikleri .....	103
5.4. Ahlaklılığın Temelleri ve İlkeleri .....	106
5.5. Ahlaklılığın Uzlaştırıcı İşlevi ve Genel Ahlak İlkeleri .....	107
5.6. Etik Erdemler ve Hayatın Anlamı .....	110
5.7. Kişisel Çıkarlar ve Özgecilik .....	116
<b>SONUÇ</b> .....	119
<b>KAYNAKÇA</b> .....	135

## GİRİŞ

Felsefe tarihi bize ahlaklılığın temel kavramları olan iyi ve kötüyü belirlemek için farklı zamanlarda farklı filozofların öne sürdüğü farklı ölçütleri sunmaktadır. Kimi filozoflara göre iyi en çok mutluluk getirendir, kimine göre yararlı olandır, kimine göre de erdemli olandır. Her biri birçok filozof ve düşünür tarafından savunulan bu görüşlerin yanı sıra, birçok teolog, düşünür, yazar, politikacı ve akademisyen tarafından başka bir ölçüt daha vardır: Tanrı. Bu sonuncusuna göre bir davranışın ya da yargının ahlaki açıdan iyi olup olmadığını belirlemenin tek ölçütü Tanrı'nın emirleri ya da kutsal kitaplarda geçen hükümleridir. Ahlaklılığın dinle ve tanrı kavramıyla ilişkisi etik tartışmalarında bazen açıkça dile getirilmektedir bazen de ön koşul olarak sorgusuz sualsiz kabul edilmektedir. Genellikle kutsal olan ile ahlaklı olan davranış ve yargıların örtüştüğü düşünülür ve hatta çoğu zaman daha da ileri gidilerek Tanrı'nın kutsal emir ve buyruklarına dayanmayan davranış ve yargıların ahlaki açıdan iyi olamayacağı iddia edilir. Bu sadece kendi kültürümüzde değil, aynı zamanda Avrupa'da da çok sık rastlanılan bir görüş olmasına rağmen, çok tartışmalı bir konudur. Çünkü felsefenin bir alanı olan etik ile din arasındaki sınırları bulanıklaştıran bu tartışma, ahlaklılığın temeline tanrı, ölümsüzlük, öte-dünya gibi dini kavramları yerleştirmektedir. Bu konuyu bu kadar tartışmalı kılan şey sadece ahlaklılığın temeline doğaüstü kavramların konması değil, aynı zamanda bu kavramlar olmadan ahlaklılığın da olamayacağının iddia edilmesidir. Başlangıcı 18. yüzyıla kadar giden ve Kutsal Emir Teorisi olarak adlandırılan bu tartışma, günümüzde Avrupa'da seküler hümanizm ve evrimsel etik çerçevesinde tekrardan gündeme gelmiştir. Kutsal Emir Teorisi'ne göre, en yüksek ve en mükemmel varlık olan Tanrı, ahlaklılığın tek kaynağıdır ve O'nun emir ve yasakları insanların iyi ve kötü arasında yapacağı tercihlerde sahip olduğu tek ölçüttür. İnsanlar, doğadaki tüm diğer varlıklar gibi O'nun eseri oldukları için O'nun kurallarına uymak zorundadırlar. Bu dünyada yaşanan kötülükler ise ya zorunlu kötülüklerdir ya da insanın sınırlı doğası nedeniyle bilemediği ama her şeyi önceden bilen ve her şeye gücü yeten Tanrı'nın planları kapsamında daha iyiye hizmet eden kötülüklerdir. İnsanlar iyi ve kötü davranışlarının ödül ve cezalarını bu dünyada almasalar da sonsuz adaletin tecelli ettiği öte-dünyada bulacaklardır. Kısaca kurtuluş öğretisi olarak tanımlanan bu düşünceye göre Tanrı'nın emir ve yasaklarına uyan insanlar ödülleri, uymayanlar ise cezalarını cennet ve cehennemde alacaklardır.



Bu tez çalışmasında beni seküler hümanistik etik anlayışını ele almaya götüren şey, felsefe ile dinin birbirinden tamamen farklı disiplinler olduğuna ve insanların belirli bir dinin üyesi olmadan da ahlaki açıdan iyi olabileceklerine dair düşüncemdir. Çünkü dinin ahlaki olmanın zorunlu koşulu olmadığını düşünmekteyim. Günümüzde birçok düşünür tarafından teistik ahlak anlayışının ve din olmadan etik anlayışın da olamayacağının savunulması, bu iki disiplinin birbirinden tamamen ayrılamadığını göstermektedir.

İkinci olarak, seküler hümanistik etiğin insan aklına ve duygularına, insanın aldığı kararlar ve yaptığı tercihlere, insanın otonom olmasına, çoğulcu dünyamızda bireysel ve toplumsal özgürlüğe olan vurgusuyla, ekolojik sorunlar, insan ve hayvan hakları gibi küresel konulara olan ilgisiyle, akla son derece yatkın ve ilgi uyandırıcı bir görüştür. Son olarak, etik alanında çok güncel bir konu olmasına ve Avrupa’da üzerinde birçok eserin yazılmasına rağmen, ülkemizde bu konuda pek fazla çalışmanın olması da bu konuyu seçmemde rol oynamıştır ve bu tercihimin üniversite eğitiminin asıl hedefi olan yeni konular araştırma ve yeni bilgi üretme amacına da uygun olabileceğini düşünmekteyim.

Araştırmanın ana amacının dine dayanmayan bir ahlak anlayışının mümkün ve hatta daha doğru olduğunu kanıtlamak olmasının yanı sıra, araştırmanın tamamında etiğin temel kavramlarını içeren birçok soruna da değinilmiştir. Bunların başında ahlaklılığın kökeninin ne olduğu sorusu yer almaktadır. Eğer ahlaklılığın kökeni tanrı ya da kutsal emirleri değilse ahlaklılık neye dayanmaktadır? Acaba rasyonalist filozofların iddia ettikleri gibi ahlak yasası saf akıl tarafından mı keşfedilmiştir? Ya da deneyci düşünürlerin ileri sürdükleri gibi ahlaklılığın temelinde ahlak duygusu mu yatmaktadır? Yoksa evrimsel süreç içinde kalıtsal olarak miras aldığımız ve diğer sosyal akrabalarımız olan şempanze, maymun ve insansı-maymunlarla paylaştığımız ortak duygu ve içgüdüler mi yatmaktadır? Bu araştırmanın sonunda varılan sonuç, ahlaklılığın temelini duygu ve içgüdülerle temellendiren deneyci ve evrimci son iki görüşten yanadır. Seküler hümanizmin etik anlayışının öncesinde evrimsel etik bölümünün yer almasının temel amacı da budur. Evrimsel etik ahlaklılığın temelleri konusunda hem bilimsel hem de ikna edici açıklamalar sunmasına rağmen, günümüzün karmaşık, evrensel ve gelişmiş ahlak sistemlerini açıklamak için kültürel evrim olgusuna

başvurmak durumunda kalmıştır. Temel olarak hala tutkularımız ve kişisel çıkarlarımız doğrultusunda hareket etsek de, geçirdiğimiz kültürel evrim sayesinde, ahlaklılığı akraba seçilimi ve karşılıklı özgecilikle sınırlı yakın akrabalarımız olan diğer türleri çok geride bırakmışızdır. Her zaman olmasa da bazı durumlarda ürememizi engelleyecek kararlar almakta ve başkalarının hayatı için kendi hayatlarımızdan vazgeçebilmekteyiz. Çalışmamız sonucunda insanın her türlü davranışının biyolojik kökenleri olmadığı ve tüm davranışlarının hayatta kalma ve üremeye indirgenemeyeceği gösterilmeye çalışılacaktır. Her ne kadar ahlaklılığın kökenleri biyolojik olsa da, toplulukların ve siyasi yapıların karmaşıklaşmasıyla akıl çok daha önemli bir rol üstlenmiştir.

Araştırmamız boyunca ele aldığımız bir başka konu ise Hume'un da dile getirdiği gibi akıl ile tutkular arasında felsefe tarihi boyunca süregelen karşıtlıktır. Temelini dinden alan bu düşünceye göre akıl insanın ruhani yanıdır, başka bir deyişle tanrının bir parçasıdır fakat duygular insanın hayvani yanıdır, onu hep hataya sürükler çünkü duygular doğaları gereği gelip geçicidir. Felsefe tarihi boyunca insan doğasının bu iki ayrılmaz parçası birbirine düşman ve asla uzlaşamayacak özellikler olarak yansıtılmıştır. Evrensel yasalar, tutku ve arzulardan tamamen arındırılmış olmalıdır. Tutkularının ve kişisel çıkarların peşinden koşmak bütünüyle ahlaksızlık olarak değerlendirilmiştir. Araştırmamızın bu konuda varacağı sonuç, insan davranışlarını konu alan hiçbir alanın – etik de dahil olmak üzere – insan doğasını oluşturan bu iki temel unsurdan herhangi birini göz ardı edemeyeceğidir. Ahlaklılığın kökeni ortak duygu ve içgüdülerimizde yatmaktadır ama tamamen tutkularımızın ve dürtülerimizin de esiri değiliz. Ahlaklılık üremeyi ve hayatta kalmayı teşvik eden bir adaptasyon olarak evrilmesine rağmen, günümüzde özgürlükten insan haklarına, demokrasiden ekolojik problemlere kadar birçok alan hakkında evrensel ve gelişmiş kavramlar sunmaktadır. Bunların temelinde tutkular ve içgüdülerimiz yatmasına rağmen, içinde yaşadığımız toplumlar ilk çağların avcı-toplayıcı topluluklarını çoktan geride bırakmıştır ve son derece karmaşık toplumsal yapılar geliştirmiştir. Bu karmaşık toplumsal yapıların da sorunları aynı derecede karmaşıktır ve bu sorunları akraba seçilimi ya da karşılıklı özgecilikle çözmek imkansız hale gelmiştir. Küresel dünyanın sorunları akıl yardımıyla çözülmektedir. Böylece ahlaklılık alanında, insan doğasının uzlaştıramaz görünen bu iki parçası eşit derecede önem taşıyor hale gelmiştir.

Son olarak araştırmanın değindiği bir diğer önemli konu ise özgürlük ve belirlenimcilik arasındaki çatışmadır. Özgürlük – belirlenimcilik ikilemi olarak bilinen bu soruna göre tutkuları ve dürtüleri tarafından yönetilen insan özgür değildir ve davranışları önceden belirlenebilir. Doğa yasaları tarafından yönetilen bir evrende özgürlükten söz edilemez ve Hume’a göre insan da bu nedensellik zincirinin dışında yer almaz. Kant’a göre ise özgürlük istemenin dıştan değil içten, yani tutkulardan tamamen arındırılmış saf akıl tarafından belirlenmesidir. O, olgular dünyasının doğa yasaları ile yönetildiğini kabul etmesine rağmen, düşünülür dünyanın bu nedensellik zincirine bağlı olmadığını savunmakta ve böylece özgürlüğü ahlaklılığın postülası olarak öne sürmektedir. Evrimsel etiği savunan düşünürlerin öncü isimlerinden Wilson ve Shermer ise, insan özgürlüğünün bir yanılsama olduğunu düşünmektedirler. Onlara göre insan davranışlarını etkileyen o kadar çok etken vardır ki bunların hepsini bilerek herhangi bir davranış önceden tahmin etmek teorik olarak mümkün olsa da pratik olarak imkansızdır ve hiçbir insan zekası bir davranışın arkasındaki tüm dürtüleri ve duyguları hesaplayacak kadar gelişmiş olamaz. Seküler hümanizm akımına göre ise insan otonom, kendi kararlarını alabilen ve kendini yaratan bir varlıktır.

Araştırmanın tamamında bu görüşlerin incelenmesinden sonra bu ikilem konusunda varılan sonuç şudur: İnsanları harekete geçiren şeyin tutkular ve dürtüler olmasına ve davranışların temelinde duyguların ve içgüdülerin yatmasına rağmen, davranışlardan etkilenen diğer insanların da çıkar ve amaçları göz önüne alındığında, bazen insanların kendi çıkarlarından feragat edebildikleridir. Wilson’ın gösterdiği gibi insan türü, iki ucunda bencillik ile toplumsallığın yer aldığı yelpazede, köpek balıkları kadar olmasa da bencillik tarafına daha yakın olmasına rağmen, aynı zamanda karıncalar kadar olmasa da toplumsaldırlar. Bu nedenle hayatta kalmak ve üremek için bağımlı oldukları toplulukları bir arada tutmak adına, bazen toplumun birliğini ve beraberliğini bozacak çıkarlarından fedakarlık etmekte ve bazen de başkalarına yardım edebilmek için kendi hayatlarını riske atabilmektedirler. Biyolojik evrimle kıyaslandığında çok daha hızlı bir şekilde işleyen kültürel evrim sayesinde, insan türü tam anlamıyla doğasını reddedemese de, tutku ve içgüdülerinin esaretinden kurtulabilmişlerdir. Böylece bir anlamda özgürlüklerini kazanmışlardır. Bu çalışmada, insanların tüm davranışlarının temelinde biyolojik, kültürel ya da psikolojik nedenlerin yattığını savunan belirlenimciliğin aksine, insanların bazı davranışlarının doğa nedenselliğinden bağımsız

olduğunu savunan özgürlükçü bir etik anlayışı savunulmaktadır. İnsanların, doğada yer alan varlıklar olarak doğa yasalarına bağlı olmalarının yanı sıra, kimi zaman da akılları aracılığıyla doğalarının buyruklarına karşı gelebileceklerini savunmak bir çelişki değildir. İnsan ne tamamen doğa yasalarının esiridir ne de tamamen duygularını bir kenara atan bir melektir. Evrensel olma iddiasındaki her etik sistemin insanın bu iki yönünü kabul etmesi gerekir. Ahlak ilkelerinin bir bölümü insanın biyolojik ve toplumsal ihtiyaçlarını karşılamak için türetilmiştir ama bazı erdemler de vardır ki, insanlar akıllarıyla vardıkları bu erdemler aracılığıyla duygu ve tutkularını bir kenara iterek, kendi aleyhlerine davranışlar sergilerler. Bazı ahlak ilkelerinin biyolojik ve toplumsal kökenli olduğunu ve bazılarının da kişisel çıkar ve ihtiyaçlardan arındırılarak akıl tarafından keşfedildiğini savunmak da bir çelişki değildir.

Etiğin merkezinde yer alan bu temel sorulara cevap bulmaya çalışılan bu çalışmada ilk olarak din olmadan ahlaklılığın olamayacağını ve bunu iddia eden her görüşün ahlaki görelilikle sonuçlanacağını savunan teistik görüşlere yer verilecektir. Bu bölümün ardından özellikle Kant'ın etik anlayışına yer verilecektir çünkü Kant'ın etik anlayışı tamamen dinden bağımsız olmasına rağmen kendisinin de ifade ettiği gibi kaçınılmaz bir şekilde dine götürmektedir. Dinden bağımsız bir etik anlayışı konusunda yararlanılabilecek birçok filozof bulunmasına rağmen Kant ve Hume'un özel olarak seçilmesinin sebebi, bu araştırmanın temel tezinin yanında ahlaklılığın temeline vermiş oldukları iki farklı cevabı sunmaktır. Kant rasyonalizmin Hume ise deneyciliğin en önemli temsilcileridir. Etik alanında bu iki farklı akımın görüşleri günümüzün en önemli iki akımı olan seküler hümanizm ve evrimsel etiği destekleyen düşünürlerin başvurdıkları ilk kaynaklardır. Bu tez çalışmasının ana hedefi, seküler hümanizm etiği ile evrimsel etiğin sentezini yapmaktır. Bu nedenle Hume bölümünün hemen ardından evrimsel etik detaylı bir şekilde incelenecektir. Ahlaklılığın kökenleri konusunda bilimsel ve güvenilir açıklamalar sunan evrimsel etiğin son bölümlerinde kültürel evrim ve özgürlük – belirlenimcilik ikilemine vurgu yapılarak araştırmanın son bölümü olan seküler hümanizme zemin hazırlanacaktır. Seküler hümanizmin etik anlayışının detaylı bir şekilde ele alınmasından sonra, tezin son bölümünde bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır.

## 1. BÖLÜM: KUTSAL EMİR TEORİSİ

Tüm ahlakın, iyi ve kötü eylemlerin temelinde ne yatar? Tanrı istediği için mi ya da kutsal kitaplar emrettiği için mi iyiyiz? Yoksa sonsuz yaşamda sonsuz mutluluğa olan arzumuz mudur bizi iyi davranışa yöneltten ya da kötü davranışlardan uzaklaştıran? Tüm etik davranışların temelinde Tanrı mı yatar? Eğer Tanrı yoksa ya da öldüyse, etiğin tüm temelleri çöker mi? İnsanlar Tanrı olmadan da ahlaklı davranışlar sergileyemezler mi? Etik alanında tam bir nihilizm mi yaşanır? İnsanın iyi davranmasının başka temeli yok mudur?

Bu sorular günümüzde çok ateşli tartışmaların konusu olsa da, tartışmanın geçmişi Antik felsefeye kadar dayanmaktadır. Zamanının dinsel kurallarına karşı aklın gücüne inanan Sokrates ya da ahlaklılığın kökenini dinde bulmayan Platon ya da günümüzde değerler etiği olarak adlandırılan etik anlayışıyla Aristoteles buna örnek olarak gösterilebilir. Aydınlanma Çağı'nın önde gelen filozoflarından Kant deontolojik ahlak anlayışıyla, Hume ise ahlak duygusu teorisiyle insan merkezli etik sistemler sunmaktadırlar. Aristoteles ve Kant'ın ahlak anlayışları tam olarak dinden bağımsız olmasalar da, insanı temele aldıkları açıkça ifade edilebilir. Günümüzde ise Paul Kurtz, Edward Wilson, Richard Dawkins, Michael Shermer, Frans de Waal ve Kai Nielsen gibi birçok düşünür dinden bağımsız ve insan merkezli ahlak anlayışlarını desteklemektedirler. Diğer taraftan sadece teologlar değil, dünya edebiyatından önemli yazarlar, dini önderler, siyasetçiler, düşünürler – yani batı toplumunun neredeyse her kesiminden insanlar – ahlaklılığın tanrısal kökenli olduğunu düşünmektedirler. Araştırmanın bu bölümünde teist düşünürlerin din merkezli ahlak görüşleri Kutsal Emir Teorisi adı altında detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

### 1.1. AHLAKLILIĞIN TEK KAYNAĞI OLARAK TANRI

Teist düşünürler sık sık etiğin Tanrı'nın varlığına bağlı olduğunu savunurlar. Bu düşüncenin temelinde Tanrı'nın evrenin her şeye gücü yeten yaratıcısı olduğu ön kabulü vardır. Evrende var olan şeyler genel olarak ikiye ayrılabilir. Bunlardan ilki var olmamaları da mümkün olan rastlantısal var oluşa sahip olan varlıklardır, diğeri de var olmaları zorunlu olan varlıklardır. Bu düşünceden yola çıkarak iki tür doğrunun olduğu

da söylenebilir: rastlantısal ve zorunlu doğrular. Her şeye gücü yeten Tanrı, evrendeki her şeyin yaratıcısı olarak, hem zorunlu hem de rastlantısal varlıkları ve doğruları meydana getirmiştir. Yine Tanrı'nın yaratıcı güçleri varlıklar ve doğrularla da sınırlı kalmamış evrendeki her şeyi olduğu gibi, değerleri de O yaratmıştır. Quinn'in de belirttiği gibi birçok teologa göre nasıl ki atomları var eden ve ışığa sahip olduğu hızı veren Tanrı'nın yaratıcı gücüyle, hangi şeylerin iyi ya da kötü, hangi eylemlerin ahlaki açıdan doğru, yanlış ya da zorunlu, hangi karakter özelliklerinin erdemli ya da erdemsiz, hangi yaşamların yaşamaya değer olup olmadığını belirleyen de yine onun yaratıcı gücüdür. Tanrı doğa yasalarının yaratıcısı olduğu gibi ahlak yasalarının da yaratıcısıdır. Tanrı'nın yarattığı ahlak yasalarının üzerindeki tek kısıtlama olasılığın sınırlarıdır (Quinn 1992: 495-6). Tanrı burada sadece evrenin yaratıcısı olarak değil, aynı zamanda tüm bilginin – konumuzla ilgili olarak daha dar anlamda ahlakın – kendisine dayandırılacağı bir temel, her şeyin ona göre değerlendirileceği bir ufuk olarak görülmektedir. Mehmet Aydın da bu görüşü şu şekilde ifade etmektedir:

Eğer bir insan, her şeyi yaratan bir Tanrı'nın var olduğuna inanıyorsa, varlık düzeyinde hiçbir şeyin tam otonomluğa sahip olduğunu söyleyemez. Eğer bugün bildiğimiz ve tanıdığımız yapıda insan olmasaydı veya topyekün alem bu şekilde düzenlenmemiş olsaydı, elbette ki, tanıdığımız ve bildiğimiz anlamda bir ahlak da olmazdı. Tanrı, bu kozmolojik anlamda, her şeyin sebebi olduğu gibi ahlakın da sebebidir, çünkü teizm açısından bakıldığında, Tanrı olmasaydı hiçbir şey olmazdı. (Aydın 2010: 307)

Tanrı, her şeyin yaratıcısı olarak düşünüldüğünde, Gamwell'in de belirttiği gibi “tüm değer ve önemin dayandığı kutsal gerçeklik” olmaktadır (Gamwell 1990: xiiif). Eğer evreni Tanrı yarattıysa, tüm ahlaklılık da ondan ortaya çıkmalıdır. Bu nedenle insanların nihai ahlaki görevi onu ahlaklılığın tek kaynağı olarak görmektir. Belki de bu konudaki en çarpıcı örnek Tolstoy'un dinden bağımsız bir ahlak teorisi kurma girişimini, kendilerini memnun eden bir çiçeği hoşlarına gitmeyen köklerinden ayırarak başka bir yere köksüz bir şekilde dikmeye çalışan çocukların girişimine benzetmesidir. Ona göre nasıl kökleri olmadan gerçek bir çiçek olamazsa aynı şekilde din olmadan da gerçek ve samimi bir ahlaklılık anlayışı olamaz (Tolstoy 1964: 31-32). Hume ve seküler hümanizm bölümlerinde daha detaylı bir şekilde ele alınacağı üzere, doğaya bakarak bu dünyanın bir tanrı tarafından yaratılmış olduğu düşüncesini temellendirmek güçtür. Evrenin ve özellikle insanın bir üstün varlık tarafından yaratıldığı düşüncesi felsefenin veya bilimden çok, inançla ilgilidir.

## 1.2. EN YÜKSEK İYİ VE EN MÜKEMMEL VARLIK OLARAK TANRI

Ahlakın tek kaynağının Tanrı’da bulunduğu iddiasının temelinde Tanrı’nın sonsuz iyiliği ve mükemmelliği görüşü yatmaktadır. Bu düşünürlere göre Tanrı, *tanımı gereği*, en yüksek iyidir ve ahlaki açıdan mükemmeldir. Tanrı olduğu iddia edilen hiçbir varlığın kötü ya da eksik olması düşünülemez. Brunner’in de vurguladığı üzere, “sadece inançlı kişi dinde tanındığı şekliyle iyinin, tek iyi olduğunu ve bunun dışında iyi olarak adlandırılacak hiçbir şeyin bu sıfat üzerinde hak iddia edemeyeceğini düşünür” (Brunner 1941: 90). Tanrı fiziksel olarak var olan her şey üzerinde üstün bir güce ve mükemmelliğe sahip olduğu gibi, iyi ile kötü arasındaki nihai ölçüttür çünkü O, iyinin kendisidir ve ahlaki açıdan en mükemmel varlıktır. En yüksek iyi olduğu için de kutsal irade adildir. O’nun kararları hiçbir zamana kötü sonuçlanmaz. O’nun emirleri ya içsel olarak ya da çok iyi olan bir yaşam tarzına hizmet ettiği için iyidir. İnançlı insanlar Tanrı’yı tanımı gereği en yüksek iyi olarak kabul ettikleri için, eylemlerin iyi ya da kötü olduklarına karar vermede kullanılabilecek tek ölçütü onun kurallarında bulurlar ve eylemlerini onun onaylamasını isterler. Mehmet Aydın’ın da vurguladığı gibi, Tanrı’nın iyilik ve adaleti, hem kainat düzeyinde hem de beşeri düzeyde tecelli etmektedir. Evrenin mükemmel bir düzen üzerine kurulmuş olması ve insanın bu dünyada başardığı ya da başaramadığı her şeyin değerlendirileceği düşüncesi O’nun sonsuz iyiliğinin ve adaletinin göstergesidir (Aydın 2010: 141). Ama tanrının iyiliği ve mükemmelliği düşüncesi bazı noktalarda seküler hümanistler tarafından eleştirilmektedir. İlk olarak “Tanrı iyidir” önermesinin kabul edilebilmesi için, iyilik kavramının tanrı kavramından önce gelmesi gerekmektedir. Seküler hümanizm bölümünde inceleneceği üzere, bu önerme ne analitik ne de sentetiktir. Bu nedenle herhangi bir varlığın sonsuz derecede iyi olup olmadığının bilinebilmesi için ilk olarak iyilik kavramının tanımlanması gerekir. Bu da bizi Euthphron ikilemine götürmektedir. Dinden bağımsız bir etik anlayışın olabileceğini savunan seküler hümanistler bir şeyin tanrı istediği için iyi olduğunu reddetmektedirler. Onlara göre iyilik kavramı tanrı kavramını önceler, çünkü iyinin ne olduğunu bilemeden tanrının iyi mi yoksa kötü mü olduğunu bilemeyiz. Ayrıca tanrının sonsuz iyiliği ve mükemmelliği iddiası ile ilgili başka bir problem de Hume tarafından öne sürülen kötülük problemidir. Hume bölümünde bu konuya bir bölüm ayrılmıştır fakat burada birkaç cümle ile özetlemek gerekirse, doğaya bakarak bu evrende adaletin, iyiliğin ya da mükemmelliğin olduğu sonucuna zorunlu bir şekilde varamayız. Tanrı’nın

en mükemmel ve en iyi varlık olduğu ve bu evrenin olasılıklar dahilindeki en mükemmel evren olduğu sonucuna doğaya bakarak varmak çok zordur. Hume'un kötülük problemi kavramıyla varmak istediği nokta tanrının mükemmel ya da iyi olmadığını savunmak değildir. Onun amacı sadece doğaya bakarak bu evrenin yaratılabilecek evrenler arasındaki en mükemmeli olduğu sonucuna varılamayacağıdır. Onun verdiği sonuç, doğaya bakıldığında elde edilebilecek tek bilgi doğanın ahlaklılıktan bağımsız olduğudur.

### 1.3. TANRI'NIN KURALLARINA UYMA YÜKÜMLÜLÜĞÜ

Yine Kutsal Emir Teorisi'ne göre eylemlerin ahlaki açıdan iyi olup olmadığını belirlemenin tek ölçütü ve tanımı gereği evrendeki iyiliğin en üstün ve tek kaynağı olan Tanrı'nın iradesine boyun eğmek tüm inanan insanlar için zorunludur. Çünkü O'nun emirleri her zaman ya kendi başına iyidir ya da daha üstün bir iyiye hizmet ediyordur. Bu görüşü savunan teologlara göre doğadaki her varlık gibi bizi de yaratan Tanrı'nın emirlerine uymak da ahlaklılığın vazgeçilmez parçasıdır. Bunun iki nedeni vardır: Birincisi en yüksek iyinin emirleri de iyiye hizmet eder. İkincisi de doğadaki tüm varlıkların O'nun yaratısı olmasıdır. Brody "eğer biz O'nun malıysak, O ne derse onu yapma zorunluluğumuz vardır ve bizi yaratan, bize sahip olan ve bu nedenle de kendisini takip etmek zorunda olduğumuz Tanrı bizden yapmamızı ya da sakınmamızı istediği için bazı eylemlerin doğru bazılarının da yanlış olduğu iddiasını" düşünebileceğimizi öne sürmektedir (Brody 1981: 601). Bu düşünceye göre Tanrı her şeyi meydana getiren yaratıcı, insanlar da dahil olmak üzere var olan diğer her şey ise O'nun ürünü ve böylece malıdır. Evrenin yaratıcısı olarak Tanrı, yarattığı varlıklara neyi yapmaları, neyi yapmamaları gerektiğini söyleme hakkına sahiptir. Sonuç olarak Tanrı yarattığı varlıkların nasıl ve kim tarafından kullanılacağına karar verme hakkına sahiptir. Eğer dünya'yı Tanrı yarattıysa, hangi çocuklarının hangi bölümünü kullanacağını söyleyebilir (Hick 2010: 132-3). Günümüzde birçok düşünür, evrenin Tanrı tarafından yaratıldığı ve tüm varlıkların O'nun eseri oldukları kabul edilse de bunun, uymamız gereken *tek* kurallar bütününün Tanrı'nın emirleri olduğu ve *tüm* yükümlülüklerimizin onun tarafından belirlendiği anlamına gelmediğini düşünmektedir. Örneğin etikte doğalcılığı savunan Wielenberg'e göre, tüm ahlaki sorumluluklarımızın



kaynağı Tanrı değildir. Yaratılan varlıklar olarak yaratıcı Tanrı'ya karşı bazı sorumluluklarımızın olduğu kabul edilse bile, kaynağını Tanrı'dan almayan başka sorumluluklarımız ve ödevlerimiz de vardır. Örneğin Wielenberg, toplumsal varlıklar olarak içinde bulunduğumuz toplumun ihtiyaçları tarafından belirlenen sorumluluklarımızın da, içsel değerlerden türeyen sorumluluklarımızın da olduğunu savunmaktadır (Wielenberg 2005: 62-5). Tanrı'nın emirlerinin uymamız gereken tek kurallar bütünü olmadığı iddiasına karşı bazı teologlar bir karşı sav ortaya atmaktadırlar. Bu karşı sava göre, tanrısız bir dünyada bazı yükümlülüklerimizin olması mümkün olsa da, bu yükümlülükleri uygulamamız için hiçbir normatif neden olamaz. Tanrısız bir evrende bazı eylemler ahlaki olarak doğru ve bazıları yanlış olsa da, eğer yaşam mezarda sona erecekse, insanların bu kurallara uymalarını sağlayacak iyi bir sebep olamaz. Böylece Stalin olarak yaşamakla bir rahip olarak yaşamak arasında hiçbir fark kalmaz. Hayat kendi kişisel çıkarlarımızdan başka bir şekilde eylemde bulunarak tehlikeye atılmayacak kadar kısadır. W. Craig kişisel çıkarlarımızı, özellikle de kendi hayatımızı, başkalarının hayatlarını kurtarmak için neden feda etmemiz gerektiğini sormaktadır (Craig 1997: 5). Tanrısız bir evrende hiçbir sorumluluğumuz ve ödevlerimizin olamayacağı, olsa bile bunları uygulamamızı sağlayacak normatif bir nedenin olamayacağı görüşü, ahlaklılığın kökeniyle yakından alakalıdır; çünkü tanrısız bir evrende ahlaklılığın olabileceğini düşünen evrimsel etik savunucuları ve seküler hümanistler ahlaklılığın kaynağını üstün bir varlıkta değil, duygu, tutku ve akılda bulmaktadırlar. Onlara göre bazı ahlaki davranışlarımızın temelinde biyolojik, psikolojik ve toplumsal nedenler yatarken, bazı davranışlarımız ise kişisel çıkar ve arzularımızdan arındırılmış ve akıl tarafından belirlenmiştir. Böylece tanrısız bir evrende kendimize, diğer insanlara ve doğaya karşı da yükümlülüklerimiz bulunmaktadır.

#### **1.4. ZORUNLU KÖTÜLÜK DÜŞÜNCESİ**

David Hume'un *Söyleşiler*'inde dile getirilen ve kötülük problemi olarak adlandırılan iddiasına göre, eğer Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü yetmiyorsa, erksizdir. Gücü yetiyor da, istemiyorsa kötücüdür. Hem gücü yetiyor hem canı istiyorsa kötülüğün kaynağı nerededir (Hume 2004: 231)? Daha sonra detaylı bir şekilde ele alınacak bu

görüşünde dile getirdiği gibi, Tanrı'nın yarattığı şeylere bakıldığında doğada gereksiz ve zorunsuz kötülüğün olması, O'nun her şeye gücü yetme ve sonsuz mükemmellik özelliklerinin bir arada bulunabileceği ya da O'nun var olduğu iddialarını çürütmemektedir. Sadece bu dünyadaki “kanıtlar”, yani olgular, Tanrı'nın başka bir dünyada bu dünyadaki kötülük ve adaletsizliklerin düzeltileceği iddiasını desteklememektedir. Bizi daha iyi bir şeyin beklediğini umut edebiliriz ama mevcut olgular böyle bir varsayıma ya da hipoteze izin vermemektedir. Paul Russell'ın da vurguladığı üzere mümkün olan en iyi hipotez, doğanın ahlaki açıdan kör ve ilgisiz olduğu ve dünyanın insan ya da hayvanların mutluluğu veya zihinsel rahatlığı için yaratılmadığı varsayımdır (Russell 2012).

Yukarıda kısaca bahsedilen kötülük problemine cevaben bazı teologlar iki türlü karşı sav geliştirmişlerdir. Bunlardan ilki dünyada sadece görünürde kötülüğün olduğu, aslında gerçek kötülüğün olmadığı ya da gerçek kötülüğün olduğu ama bu kötülüğün zorunlu olduğu iddiasıdır. Bu iddiaya göre dünyada yaşanan ve gözlenen tüm kötülükler, aslında mükemmel derecede iyi bir dünya için gerekli olan iyiliklerdir. Başka bir deyişle, bunlar sadece insanın dar bakış açısından bakıldığında kötülük olarak görülebilir. Ama kutsal yaratıcının açısından bakıldığında bu kötülüklerin ortadan kaldırılması, dünyadaki toplam iyilik ve mutluluk miktarını daha fazla azaltacak ve daha çok kötülüğe neden olacaktır. Bu görüşü destekleyen düşünürlere göre, dünyada her gün yaşanan kötülükler, adaletsizlikler, sefalet, açlık ve savaşlar aslında çok daha iyi bir amaca hizmet eden zorunlu kötülüktür. Bu şekilde düşünüldüğünde daha yüksek bir iyiye vardıkları için aslında kötülük bile değildirler. Sadece biz insanlar, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten Tanrı'nın kutsal planlarını bilecek donanıma sahip olmadığımız için, bu kötülükleri zorunsuz ya da gereksiz olarak görmekteyiz (Russell 2012). Bunun yanında birçok düşünür, evrendeki kötülüğün olmasını zorunlu görmektedirler çünkü kötülük olmadan iyiliğin anlaşılamayacağını savunmaktadırlar. Doğada kötülük diye bir şey olmasaydı, iyiliğin ne anlama geldiği bilinemezdi.

Kötülük problemine karşı getirilen ikinci iddia ise özgür irade iddiasıdır. Bu iddiaya göre Tanrı dünyada bazı kötülüklere izin vermiştir çünkü bu, içinde özgür iradeye sahip olan varlıkların olduğu bir dünya yaratmanın tek yoludur. Çünkü insanların masum otomatlar olmak yerine bazen yanılırlar da özgür bir iradeye sahip olmaları daha iyidir.

Eğer Tanrı yarattığı varlıkların her zaman doğru olanı yapmalarına neden olsaydı, bu yaratıklar tam olarak özgür olamazdı. Bu nedenle, insanların bazen hata yapmalarının sebebi ne Tanrı'nın her şeye gücü yetmesiyle ne de O'nun iyiliğiyle alakalıdır. Özgür varlıkların olması dünyada bazı kötülüklerin varlığını gerektirmektedir. Hume ve seküler hümanizm bölümlerinde tekrar değineceğimiz bu görüşe göre, bu dünyada yaşanan her türlü adaletsizlik, açlık, sefalet, savaşlar, katliamlar anlaşılabilir; çünkü bizim sınırlı aklımızla kötü olarak değerlendirdiğimiz bu kötülükler aslında daha iyi ve kutsal bir amaca hizmet etmektedirler. Milyonlarca insana soykırım uygulayan, enerji kaynaklarına ulaşmak için insanları öldüren, ırkçılık, kin, nefret yayan insanların yaptığı eylemler de bize ne kadar kötü görünse de aslında daha yüksek bir iyiye hizmet etmektedir! Böyle bir görüş, ahlaklılık iddiası olan bir kimse tarafından asla savunulamaz. Diğer taraftan, insanlar tarafından doğal kötülük olarak düşünülen doğal afetler birer kötülük değildir. Bu afetlerin insanlar için tehlikeli olduğu herkes tarafından kabul edilir ama doğanın insanlara kötülük yapma gibi bir amacı yoktur. Doğanın hiçbir amacı yoktur çünkü bir bilinci yoktur. Bir ağacın büyümesi, güneşin doğup batması ya da hayvanların hayatta kalmak için avlanması her ne kadar kötüyse, seller, depremler, fırtınalar ve kasırgalar da o kadar kötüdür. Doğanın iyi ya da adil olma gibi misyonları yoktur. Son olarak, özgür iradenin olabilmesi için kötülüğün de olması gerektiği iddiası savunulabilecek en ciddi iddiadır çünkü gerçekten de eğer iyi ile kötü arasında bir tercih olmasaydı özgürlük diye bir şey de olmazdı. İnsanlar zorunlu olarak iyiyi tercih etselerdi, erdem diye bir şey olmazdı; tam tersine zorunlu olarak kötüyü tercih etmek zorunda olsalardı erdemsizlik diye bir şey olmazdı çünkü ortada tercih diye bir şey olmazdı. Fakat bu noktada bir eleştiri yapmak mümkündür. Eğer doğadaki varlıklarla beraber tüm değerleri de Tanrı yarattıysa, her şeye gücü yeten tanrı zorunlu iyiliği özgürlükten daha yüksek bir ilke haline getirebilirdi ve belki de özgürlüğü hiç yaratmayabilirdi. İnsanlar da melekler gibi, iyi ile kötü arasında hiçbir seçim yapmak zorunda kalmaz, zorunlu bir şekilde iyiyi seçebilirdi. Böylece evrendeki kötülük de ortadan kalkar ve bu evren yaratılabilecek evrenlerin en iyisi olabilirdi.

### 1.5. SONSUZ ADELET, KURTULUŞ, ÖDÜL VE CEZA DÜŞÜNCESİ

Kurtuluş öğretisi, teist ahlak anlayışının merkezinde yer alır: Tanrı insanı günahlarından kurtaracak ve ona sonsuz mutluluğu bahşedecektir. Bu görüşü savunan teologlara göre, evreni yaratan Tanrı tarafından belirlenmiş kutsal bir plan vardır ve en yüksek ahlaki görevimiz Tanrı'yı ahlaklılığın tek kaynağı olarak görmek, onun kurallarına uymak ve böylece cennette sonsuz mutluluğa ve huzura ulaşmaktır. Bu kutsal plana göre bu dünya bir sınav yeridir. İnsanların iyilik ve kötülüklerle dolu dünyada Tanrı'ya olan inançlarını kanıtlayacakları ve kötülüklerle aldanıp Tanrı'ya yüz çevirmemeleri gereken yerdir. Bu dünya bir araç, cennet ise tek amaçtır. Tüm insanların nihai amacı mutluluktur ve bu amaca ulaşabilecekleri tek yer cennettir. Cennet sadece insanların inançlarını kanıtladıkları yer değil, aynı zamanda bu dünyada hiç olmayan adaletin yerini bulduğu, ahlaklı davranışların ödüllendirildiği ve ahlaksız davranışların cezalandırıldığı yerdir. Bu dünyada çekilen acılar, yaşanan haksızlıklar ve sefalet öteki dünya için bir hazırlıktır. Bu acılar karşısında inancını kaybetmeyen, kötülüklerle boyun eğmeyen ve ahlaklı olmaktan vazgeçmeyen insanlar cennette hak ettikleri ödülü alacaklardır. Adaletsizliklere, açlıklara ve savaşlara yol açan insanlar da aynı şekilde paylarına düşen cezalarla yüzleşeceklerdir. Bu teistik iddiaya göre, Tanrı herkesi eylemlerinden sorumlu tutar. Kötülükler ve yanlışlar cezalandırılacaktır ve doğruluklar kanıtlanacaktır. Nihayetinde iyi kötüye yenecektir ve ahlaki bir evrende yaşadığımızı sonunda göreceğiz. Bu hayattaki birçok eşitsizliğe rağmen, sonunda Tanrı'nın adaletinin terazileri dengelenecektir. Ve böylelikle bu hayatta yaptığımız seçimlere sonsuz bir önem aşılacaktır (Craig 1997: 10). Eğer Tanrı'nın sonsuz adaletinin yerini bulacağı bir öte dünya yoksa, eğer yaşam mezarda sona eriyorsa, der bu düşünürler, insanların çalmalarını, tecavüz etmelerini ya da öldürmelerini engelleyecek ölçüt de ortadan kalkmış demektir. Çünkü ne kadar dürüst, sadık, anlayışlı ya da hoş görülü olursanız olun, bu erdemlerinizin karşılığını hiçbir zaman alamayacaksınız. Diğer taraftan hangi kötülüğü işlerseniz işleyin, yaptıklarınız yanınıza hep kar kalacaktır ve hiçbir zaman yargılanmayacaksınız. Bu anlayışa göre sadece ve sadece sonsuz mutluluğun yaşanacağı ve kutsal adaletin gerçekleşeceği başka bir dünya varsa, ahlaklı olmanın bir anlamı olur. İnsanların neyi neden yaptıklarını bilen sonsuz bir yasa koyucu ve uygulayıcısı vardır ve ondan hiçbir şey saklanamaz. Ölümünden sonra tüm insanlar kıyamet gününde onun tarafından yargılanacak, günahlar cezalandırılacak ve erdemler

ödüllendirilecektir. Tüm insanların amacı onun kurallarına uymaktır çünkü uymazlarsa cezalandırılacaklardır. Uzun vadeli sonuçları düşünüldüğünde kişi, bu kurallara karşı gelmemesinin kendi çıkarına olduğu sonucuna ulaşabilir çünkü bu cezalar tabii ki geçici değil, kalıcıdır. Bu görüşten ahlakın temelinde ödüllendirilme arzusu ve cezalandırılma korkusu yattığı sonucu çıkarılabilir. Çünkü erdemli eylemlerde bulunmanın temelinde, günah işlemeyerek sonsuz mutluluğa erişmek yatar ve bunun da tek yolu Tanrı'nın kurallarına bağlı kalmaktır. İnsanın kurtuluşu O'nun gücünün gerçekliğini kabul edip etmemesine ve O'nun kurallarına uyup uymamasına bağlıdır (Kurtz 1988: 30). Bu, tüm inançlı insanların bu şekilde davrandıkları anlamına gelmez, ama ödül ve ceza kavramları öte dünya kavramının temelinde yatmaktadır. Çünkü yukarıda da bahsedildiği gibi, bu dünyadaki her türlü adaletsizlikler, erdemler ve erdemsizlikler, ahrette karşılıklarını bulacaktır. Birçok teolog, öte dünya olmasaydı, bu dünyada dürüst ve yardımsever olmanın hiçbir anlamı olmayacağını söylemektedirler; çünkü insanlar ne yaparlarsa yapsınlar, nasıl yaşarlarsa yaşasınlar hayatlarının mezarda son bulacağını savunmaktadır. Bu nedenle cennet ve cehennem kavramları teistik ahlak anlayışında önemli bir yer tutarlar. Seküler hümanistlerin bu konudaki eleştirileri çok açıktır. Ödül arzusu ve ceza korkusu hiçbir erdemli eylemin temeli olamaz. Yardıma muhtaç bir insana cennete gitmek için yardım etmek ya da sadece cehenneme gitmemek için yalan söylememek bu davranışları erdemli ya da erdemsiz yapmaz. Seküler hümanizmin etik anlayışına göre de bazı ahlaki eylemlerin temelinde biyolojik, psikolojik ve toplumsal ihtiyaçlar yatmaktadır, fakat bunların yanında akıl tarafından belirlenen, kişisel arzu ve çıkarlardan arındırılmış ve kendisi için istenen ve peşinden koşulan ilkeler de vardır. Yolda yürürken yaşlı bir kadın gördüğümüzde ona sadece egomuzu tatmin etmek için ya da cennete gitmek için yardım etmeyiz. İnsanlar sadece kendi çıkarları doğrultusunda karşılık alabileceği insanlara dürüst olmaz. Bazen bir afetten zarar görmüş ve daha önceden hiç tanımadıkları insanlara maddi yardımda bulunabilmektedirler. Bunu da ne ünlü olmak için ne de sevap kazanmak için yaparlar. Onları böyle erdemli davranışları sergilemeye götüren şey sadece kendisi için istenen iyilerdir ve bunlar akıl tarafından belirlenirler.

## 1.6. KARAMAZOV TEZİ

Belki de teologların dinden bağımsız bir ahlak anlayışının olamayacağını iddia ederken savundukları en önemli tez tanrısız bir dünyada ahlaklı olmanın imkansız olduğudur. Bu görüşe göre tamamen doğal bir dünyada ahlaki açıdan her şey mübahtır, ahlaklı olmanın rasyonel bir temeli yoktur ve dünyaya ahlaki açıdan tam bir bencillik, görelilik, hedonizm ve nihilizm hakimdir. Bu görüş Avrupa toplumunun neredeyse her kesiminden insanlar tarafından desteklenmektedir. Bunların arasında dünya edebiyatının önde gelen yazar ve şairleri, önemli filozoflar ve düşünürler, dini önderler ve teologlar, politikacılar ve üniversite profesörleri vardır. Hatta bu iddia, Rus ve dünya edebiyatının belki de en tanınmış yazarlarından biri olan Fyodor Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler* adlı eserinden esinlenilerek Karamazov Tezi olarak da kavramsallaştırılmıştır. Dostoyevski bu eserinde Ivan adlı karakter aracılığıyla eğer Tanrı yoksa, her şeyin izin verilebilir olduğunu gösterir. Bu fikre göre tüm ahlaki yargıların ve eylemlerin temellendirilebileceği bir Tanrı kavramı olmaksızın her türlü çaba, ahlaki nihilizm ya da görelilikle sonuçlanacaktır. Tıpkı Ivan gibi, en az *Karamazov Kardeşler* kadar dünya edebiyatını ve düşünce sistemini etkilemiş başka bir eseri olan *Suç ve Ceza* adlı eserinin baş-karakteri Raskolnikov da Dostoyevski'nin ahlaklılığın temelinde dinin yattığı görüşünü kanıtlamaktadır. Bu eserde Raskolnikov, kendi hedeflerine ulaşmak için, rezil bir hayat sürdürüklerine inandığı yaşlı iki ev sahibesini soyar ve öldürür çünkü tutkularını sınırlandıracak hiçbir ahlaki yükümlülüğe sahip değildir. Dizginlenmemiş kişisel çıkarları onu ele geçirmiş ve böylece inançlı genç bir nihiliste dönüşmüştür. Bu görüşe göre eğer Tanrı yoksa, her şey eşit ölçüde değerlidir ve bu da demektir ki hiçbir şey değerli değildir. Eğer tanrısız bir evrende yaşıyorsak, kendimiz dışında hiç kimseye karşı ödev ve sorumluluk duygusuna sahip olamayız ve ahlaki yükümlülüklerimizi dayandırabileceğimiz sağlam bir ölçüt bulamayız. Kişisel kapris ve çıkarlarımızın ötesinde hiçbir ahlaki değer yoktur. Doğruyla yanlış, iyiyle kötü, erdem ile erdemsizlik arasında seçim yaparken kullanılabilecek hiçbir standart yoktur. Tüm hayat tarzları birbirine eşittir. İnsanların hayatlarını kurtaran bir cerrahın hayatı ile insanları öldüren bir seri katilin hayatı bile... Dünya edebiyatını en az Dostoyevski kadar etkileyen bir başka yazar varsa, o da *Anna Karenina*'nın yazarı Tolstoy'dur. Daha önce bahsedildiği gibi dinsiz bir ahlakı köksüz bir çiçeğe benzeten Tolstoy, sadece bu dünyadaki mutluluğun tek başına yeterli olmadığını göstermek için başka bir benzetmeden

yararlanmaktadır. Edebi başarısının zirvesinde mutluluk olduğu düşünölen her şeyi elde ettiğinde hayatının değeri olup olmadığını sorguladıktan sonra, hiçbir şeyin peşinde koşmaya değeri olmadığı konusunda kendini ikna etmesini ve her şeye olan ilgisini kaybetmesini kızdırılmış bir hayvan tarafından sıkıştırılmış bir gezginin hikayesi ile anlatır. Gezgini, kendisini kızmış hayvandan kurtarmak için susuz bir kuyuya atlar. Ama kuyunun dibinde kendisini yutmak için ağzını açmış bir ejderha beklemektedir. Yukarı tırmansa kızgın hayvan tarafından, aşağı atlasa ejderha tarafından parçalanacaktır. O da kuyunun tam ortasında bir çalığa tutunup kalmıştır. Bu arada biri siyah diğeri beyaz iki fare, gezginin tutunduğı dalı kemirmektedirler. Gezgini bir yandan nasıl böyle bir duruma düştüğünü anlayamadan kaderini beklerken diğeri yandan da daldan damlayan balı diliyle yalamaktadır (Tolstoy 2012: 24). Tolstoy'un anlattığı bu hikaye aslında tamamen onun hayat görüşünü yansıtmaktadır. Bu dünyada her ne kadar başarılı olursanız olun, sadece bu hayat mutluluk için yeterli değildir. Hayatın hiçbir anlamı yoktur. Sadece Tanrı tarafından belirlenen bir anlam bu hayatı yaşamaya değeri kılabilir. Birçok düşünürün de desteklediğı bu görüşe göre, insanın temel amaçlarının yanında, nihai amaçları da Tanrı tarafından konmuştur. İnsanlar bu amacı reddetme özgürlüğüne sahiplerdir ama sonsuz mutluluk sadece Tanrı'yla sonsuz birlikteliğe ulaşabilecekleri bu tamamlamayla mümkündür. Eğer insan bir şey için yaratılmadıysa, insan yaşamı tamamen "nihilistik bir kabus" olur (Nielsen 1973: 38). Eğer Tanrı insanı belirli bir amaç için yaratmadıysa, hayatın hiçbir anlamı olamaz. Bu görüş sadece Rus edebiyatçıları tarafından değil, İngiliz ve Alman edebiyatçıları tarafından da desteklenmektedir. Örneğin Hesse'nin *Siddhartha* adlı eserinde olduğu gibi, tanrısız bir dünyada köklü bir değişim geçiririz. Bu dünyaya ait umutlarımızın ve arzularımızın çoğunun aslında boşuna olduğunu görürüz ve sadece Tanrı'nın gerçekliğini kavradığımızda daha derin ve sonsuz arzularımızı gerçekleştirme çabası bizim için bir gerçeklik olmaya başlar. Ya da İngiliz yazar James Joyce'un *Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi* adlı eserinin başkarakteri Stephen Daedalus gibi, önce ailesinden, sonra milletinden ve son olarak da dininden kopan insan tamamen umutsuzluğa ve kendinden nefrete sürüklenir. Romanın başkarakterinin ismi bile Yunan mitolojisinde kendi yaptığı kanatlarla Tanrı'ya ulaşma çabası içine girerek O'na meydan okuyan ama bu çabası ölümlüyle sonuçlanan Daedalus'tan gelmektedir. Tanrı'ya meydan okuyan insanın sonu şüphesiz ölümdür.

Din ile ahlaklılık arasındaki zorunlu bağ sadece dünya edebiyatının en önemli eserlerinden bazılarının popüler konularından biri değildir. Aralarında Emil Brunner, John Hick, Richard Bentley, Karl Barth, John Haught, Alvin Plantinga, George Mavrodes, Martin Buber ve William Craig’ın da bulunduğu birçok teolog bu görüşü ateşli bir şekilde savunmaktadırlar. Bu düşünürler insanın Tanrı tarafından kendisine tapmaları için yaratılan varlıklar olduğuna ve tüm insanların varlık sebebinin sadece bu olduğuna inanmaktadırlar. İnsanın yaratılış sebebi ve hayatlarının tek anlamı budur. Eğer insanlar sonsuz mutluluğa erişmek istiyorlarsa, hayatlarının bu tarzda bir anlama sahip olması gerekir. Bu dindar ahlakçılara göre insanın bir amacı – telosu – vardır. Bu amaca sadece ve sadece insanın Tanrı tarafından kendisine biçilen rolü gerçekleştirilmesiyle ulaşılabilir. Ama eğer evreni ve insanı Tanrı yaratmadıysa ve Tanrı yoksa, hayatın da anlamı yok demektir. Craig’ın da belirttiği gibi tanrısız bir evrende, iyi ya da kötü var olamaz. Sadece boş, değersiz var oluş olgusu vardır (Craig 2008: 7).

18. yüzyılın ön plana çıkan teologlarından biri olan Richard Bentley’e göre ateizm İngiltere’de yaygın bir şekilde kabul edilirse, “tüm arkadaşlık bağlarına ve onur ilkelerine, tüm ülke sevgisine ve prence bağlılıklarına, tüm yönetim ve toplumun kendisine, tüm meslek ve sanatlara, hayatın tüm rahatlıklarına ve dünyadaki tüm övgüye değer ve değerli şeylere elveda” edilmelidir (Bentley 1693: 34). Bu alıntıda da çok açık bir şekilde dile getirildiği üzere, tanrısız bir dünyada erdemli hiçbir eylemin olamayacağı ve toplumu bir arada tutan tüm bağların birer birer çözüleceği düşünülmektedir. Böyle bir dünyada sevgiye, dostluğa, bağlılığa, dürüstlüğe ve daha sayılabilecek birçok değere yer yoktur. Eğer Tanrı yoksa her şey kaybedilmiştir, çürüme ve günahlar insanları ele geçirmiştir. Umutsuzluk insanın içine işlemiştir. Eğer ahlakın dini temelleri kaldırılırsa, ahlaklılık çöker ve hazlar ve kişisel çıkarlar hüküm sürmeye başlar. Kutsal bir plan ya da düzen yoksa hayattaki tüm anlam yok olur. Teizme tek alternatif nihilizmdir, eğer Tanrı yoksa iyi ile kötüyü birbirinden ayıracak hiçbir kriter yoktur. Haught’un da belirttiği gibi “eğer kişi gerçekten Tanrı’ya inanmıyorsa, kalıcı bir ahlaki isteklilik yoktur” (Haught 2004: 21). İnançsız insanların ahlaklı olmak için rasyonel temelleri yoktur. Sadece ahlaklı olma isteği ya da yükümlülük hissi, insanları ahlaklı davranmaya itemez. Eğer insanın varlığı ölümle tamamen sona erecekse, kimsenin kişisel çıkarlarından vazgeçmesi için mantıklı bir sebebi olamaz. Kimse ülkesi için kendini feda etmez ya da özgürlüklerinden vazgeçmez. Kim daha güçlüyse



diğerlerini ezerek ve sömürerek hedeflerine ulaşabilir. Çünkü bu dünyadaki hayat sona erdiğinde, nihai adaletin yerini bulacağı ve sonsuz mutluluğa kavuşacağı bir öte dünya olmayacaktır. Her şey bu hayatla birlikte sona erecektir, erdemli ya da erdemsiz olarak... Bu nedenle Tanrı olmadan ahlaklılık en iyi ihtimalle garip, en kötü ihtimalle ise aptalcadır. Teist düşünürlerin bir başka iddiası olan nihai sonuç iddiasına göre hayat, kişi hayattayken meydana gelen şeylerin toplamı olarak tanımlanırsa, bu şeylerin değeri meydana gelen olayların vardığı sonuca göre belirlenir. Eğer sonuç değerliyse, bu sonuca yol açan şeyler de değerli; eğer sonuç değersizse meydana gelen olaylar da değersiz olur. Eğer Tanrı yoksa sonraki yaşam da yoktur ve tüm insan yaşamı bilinçli deneyimlerin ve zihinsel aktivitelerin bitmesiyle sona erecektir ve böylece değersizleşecektir. Yaşam mezarda sona ereceği için meydana gelen tüm olaylar da değerini yitirecektir. Tanrı tarafından verilmiş daha yüksek bir yaşama nedeni ya da yaşam boyunca yapılması beklenen hiçbir şey olmayacaktır. Hiçbir durumda başarılı ve amaçlı bir hayat sürdürülemeyecektir. Çünkü nasıl bir hayat sürdürülürse sürdürülsün, bu hayatla ilgilenecek önemli bir varlık olmayacaktır. Sadece ve sadece her şeyi bilen, gücü yeten ve ahlaki açıdan mükemmel bir varlık ilgilenirse o hayat bir anlama sahip olur. Eğer böyle bir varlık yoksa, hiçbir yaşam bir anlama sahip değildir (Wielenberg 2005: 16-8). Tüm bu görüşlerin temelinde yatan tanrı kavramı evreni ve içindeki her şeyi yaratan en üstün varlık olmasının yanında aynı zamanda iyinin ve kötünün, ahlaklılık ile ahlaksızlığın kendisine göre değerlendirileceği bir ölçüttür. Bu nedenle Karen Armstrong'un da alıntılacağı gibi "Max Horkheimer Tanrı'ya inanıp inanmamamızın ya da O'nun var olup olmadığının gereksiz olduğunu söylemektedir. Tanrı idesi olmadan kesin (mutlak) bir anlam, doğru ya da ahlaklılık yoktur ve etik sadece zevk, ruh hali ya da heves konusu haline gelir... Eğer mutlak yoksa, nefret etmememiz gerektiğinin ya da savaşın barıştan daha kötü olmasının bir nedeni olmaz" (Armstrong 1993: 166). İlerleyen bölümlerde de vurgulanacağı gibi, tezimizin üzerinde en çok duracağı konu olan bu Karamazov Tezi, seküler hümanistler tarafından tamamen reddedilmektedir. Teologlar tanrısız bir evrende hayatın dışsal bir anlamı olamayacağı konusunda haklıdırlar, çünkü zaten seküler hümanizmin etik anlayışı böyle kutsal bir anlamı kabul etmemektedirler. Hayatın üstün bir varlık tarafından önceden belirlenmiş bir anlamı yoktur. Her insan kendi hayatına kendi içsel anlam ve değerini verir ve kendisini yaratma özgürlüğü insan için bir zorunluluktur. Sartre'ın özgürlük ve kendini

yaratma kavramlarından etkilenen bu görüşe göre, insanların var oluşu özden önce gelir. Her insan kendisini yaratır ve istediği yaşam tarzının peşinde koşar. Tanrısız bir evrende her insanın arzuladığı ve sahip olmak için peşinde koştuğu kendinde değerler vardır. Bu değerlerin bir kısmı insanların diğer insanlarla olan ilişkilerini düzenlerken, bir kısmı da insanın bireysel hayatlarına verecekleri anlam ve değerleri düzenler. Bu açıdan bakıldığında seküler hümanizm ne egoizmle ne de nihilizmle sonuçlanır.

## 2. BÖLÜM: KANT ETİĞİ

18. yüzyılın önde gelen filozoflarından bir olan ve rasyonalizm ile ampirizmi sentezleyen Kant ( 1724 – 1804), epistemoloji, metafizik, ontoloji ve etik gibi felsefenin birçok alanını önemli bir şekilde etkilemiştir. Aydınlanma'nın getirdiği akla aşırı güven, din de dahil olmak üzere tüm otoritelerin sorgulanmasına neden olmuştu. Ama David Hume gibi bazı filozofların dini otoriteyi reddetmesine rağmen, Aydınlanma boyunca birçok düşünür bilimin dinle ve ahlaklılıkla uzlaştırılabileceği görüşüne sahipti. Bilimde – özellikle de fizikte – elde edilen birçok yenilik doğaya bir mekanizmin egemen olduğunu göstermekteydi ama nedensellik yasalarıyla yönetilen bir evrende özgürlüğe yer olamazdı. Özgürlüğün olmadığı yerde de ne ahlaklılık ne de din hayatta kalabilirdi. Böylece, insan aklına duyulan güvenin vardığı sonuç, geleneksel dini ve ahlak anlayışını sorgulamaya kadar gidiyordu. Ama Kant *Eleştiriler*'le bilim ile ahlak ve dinin uzlaştırılabileceğini, yani mekanistik bir evrende özgürlüğün yer alabileceğini, göstermiştir. Bunun için de ilk olarak doğa yasalarıyla işleyen evrende metafiziğin olanaklılığını kanıtlaması gerekmektedir.

### 2.1. METAFİZİĞİN OLANAKLILIĞI

Kant'ın etik anlayışı, ahlakı dinden tamamen ayırmamasına rağmen, dinin egemenliğinden kurtarması bakımından büyük önem taşımaktadır. Kant'ın etik anlayışını detaylı bir şekilde incelemeden önce, etiğin temelinde yatan kavramlara değinilmesi yararlı olacaktır. Aşkınsal (transcendental) felsefesinde Kant, metafiziğin bir bilim olarak mümkün olup olmadığını ve mümkünse nasıl olduğunu sorarak işe başlar. İlk olarak önermeleri analitik ve sentetik olarak ikiye ayırmaktadır. Aslında bu ayırım Kant'tan önce Leibniz tarafından yapılmış ve Hume tarafından da kabul edilmiştir. Leibniz de önermeleri aklın doğruları ve olgusal doğruları birbirinden tamamen ayırmıştır ve aklın doğruları *a priori*ken, olgusal doğrular *a posteriori*dir. Kant'a göre de analitik önermeler aklın doğrularıdır, bilgimizi genişletmez ve tersi çelişki olmadan kabul edilemez. Diğer taraftan sentetik önermeler ise, bilgimizi genişletir ve Kant'a göre *a priori* de olabilir *a posteriori* de. Leibniz ve Hume matematiğin önermelerini analitik olarak nitelendirirken, Kant'a göre matematiğin – özellikle de geometrinin – bazı önermeleri hem sentetik hem de *a priori* olabilmektedir.

Sentetik *a priori* önermelere “iki nokta üzerinden bir doğru geçer” önermesi örnek olarak gösterilebilir. Saf matematiğin ve fiziğin bu tür sentetik *a priori* önermelere sahip olduğunu belirten Kant, bu iki bilimin nasıl olanaklı olduğunu gösterdiğinde, metafiziğin olanaklılığına giden yolun kapısını da açmış olacaktı. Uzun ve yorucu incelemesi sonucunda Kant, saf matematiğin ve fiziğin, görünün *a priori* formları olan yer ve zaman sayesinde mümkün olduğu sonucuna varmıştır. Kant’ın *Religion within the Boundaries of Mere Reason* adlı eserinin giriş bölümünde Robert Adams şöyle yazmaktadır:

Saf Aklın Eleştirisi matematiği ve fiziği kesin bir temel üzerine kurmayı iddia etmektedir, ama bunu sadece alanını görünüşlerle (olgularla) sınırlandırma pahasına yapmaktadır. Kendinde şeyler (noumenon) teorik bilgimize ulaşamazdır. Bizim için mümkün olan her deney, madde ve neden gibi belirli temel kavramlar ve görünün formları olarak yer ve zaman kavramları tarafından şekillendirilmelidir. (Kant 1998: ix)

O halde yer ve zaman kavramlarına zorunlu olarak ihtiyaç duyulmasına rağmen, matematik ve fizik önermelerini oluşturmak için tek başına bunlar da yeterli değildir. Duyularımız tarafından elde edilen görüleri altına yerleştireceğimiz bazı kavramlara da ihtiyaç duyarız. Bu kavramlar Kant tarafından anlama yetisinin kategorileri olarak adlandırılır. Bu kategorilerin anlama eylemi sırasında nasıl işlediğini göstermek için bir örnek vermek yararlı olacaktır: Güneşin bir taşı aydınlattığını ve taşın ısındığını algılamamıza rağmen, bu olgular bir deneyim önermesi oluşturmak için yeterli değildir. Güneş ışığının taşın ısınmasına neden olduğunu söylemek için nedensellik kategorisine de ihtiyaç duyarız. Bu nedenle, algılarımızla elde edemediğimiz anlama yetisinin kategorileri de görünüşler kadar önemlidir. Kant’ın ünlü sözü “görsüz kavramlar boş, kavramsız görüler kördür” bilginin bu iki çok önemli temelini vurgulamaktadır (Kant 2011: 162). Kant, eğer önermelerimiz deneyimle olan bağlarını kaybederlerse, akıl yürütmelerimizin saf aklın diyalektikleri – paralogizm, antinomi ve saf aklın ideali – ile sonuçlanacağını düşünmektedir. Aynı zamanda dinin de alanına giren ölümsüzlük, özgürlük ve tanrıya ilişkin sorular cevapsız kalmaktadır. Ama bu yanılsamalar kaçınılmazdır çünkü akıl, deneyim sistemi içinde anlama yetisinin kullanımının bütünlüğüne ihtiyaç duyar ve bu nedenle deneyimin verdikleriyle yetinmez (Kant 2011: 83). İnsan aklının doğası özgürlük, ölümsüzlük ve tanrının varlığı ya da yokluğuyla ilgili her ispatı dışlar çünkü doğada bu üç kavramın görüsü yoktur. Gerçeklikte karşılığı olmayan bu ideler teorik aklın sınırlarını aşar. Daha sonra tekrar

ele alınacak dinin ve metafiziğin bu üç kavramı Kant tarafından ne kabul edilmekte ne de reddedilmektedir. Kant’a göre bu kavramlar olgular dünyasından problematik bir şekilde uzaklaştırılmalarına rağmen, gerçekliklerini numenal dünyada kazanacaklardır.

## **2.2. DUYULAR DÜNYASI VE DÜŞÜNÜLÜR DÜNYA AYRIMI**

İnsan zihninin doğa olgularını sadece anlama yetisinin kategorileri aracılığıyla bilebileceğini ve bu nedenle şeylerin kendilerinin (kendinde şeylerin) kavranamayacağını savunan Kant duyular dünyası ile duyusal olmayan dünya arasında bir ayrım yapmak zorunda kalmıştır. Duyular dünyasının nesneleri, şeylerin kendileri değil, görünüşleridir. Bilinebilen nesneler duyular aracılığıyla algılanabilen nesnelerdir. Buraya kadar Kant’ın görüşünün İskoç filozof Berkeley’in “var olmak algılanmaktır” şeklinde özetlenebilecek görüşüne benzediği söylenebilir. Hem Berkeley hem de Kant’a göre nesneler sadece duyularımızın bize sağladığı şekilde bilebilir, bunun ötesinde şeylerin kendileri bilinemezdir. Ama Kant’a göre, her ne kadar akıl tarafından algılanamasa da, kendinde şeylerin yer aldığı numenler dünyası da bulunmaktadır. Duyulur dünya – bir diğer deyişle olgular dünyası – zaman içinde doğa yasaları tarafından yönetilirken, düşünülür dünya – numenler dünyası – bu doğa yasalarından bağımsızdır ve hiçbir zihin tarafından algılanamaz. Düşünülür dünyanın nesneleri bilişimize açık değildir, sadece ön kabul olarak öne sürülebilir. Duyulur ve düşünülür dünya arasındaki ayrım Kant’ın tüm felsefesinin en tartışmaya yol açan noktalarından biridir. Bazı Kant yorumcuları Kant’ın ontolojik bir ayrım yaptığını savunurken, diğerleri bunun sadece epistemolojik bir ayrım olduğunu düşünmektedirler. Yaptığı bu ayrım, onun ahlak felsefesinin olanağını göstermekle kalmaz, aynı zamanda temel taşlarından birini de oluşturur. Hume’un aksine Kant, insanın hem duyulur hem de düşünülür dünyanın parçası olduğunu düşünmektedir. “Kendimizi özgür olarak düşündüğümüz zaman, kendimizi anlama yetisi dünyasına, onun üyeleri olarak taşıyoruz ve istemenin özerkliğini, sonucuyla birlikte, yani ahlaklılıkla birlikte kabul ediyoruz; kendimizi yükümlülük altında düşündüğümüz zaman ise, kendimizi duyular dünyasına ve aynı zamanda anlama yetisinin dünyasına ait sayıyoruz” (Kant 2009a: 72). İnsan, olgular dünyasının bir parçası olarak düşünüldüğünde, eylemleri doğa yasalarına bağlıdır ve bu nedenle nedensellik ilkesince belirlenmiştir. Ama doğa ve ahlak

yasalarını tek bir tür nedensellik zinciri olarak ele alan Hume’a karşı çıkan Kant, insanın numenal dünyanın bir parçası olduğu düşünülürken, doğa yasalarından bağımsız olarak kendi kararlarını alabilmesi ve kendi yasa-koyucusu olması bakımından özgür olduğunu savunmaktadır.

“... insan kendisini – bu sözü kullanmada bir sakınca yoksa – yaratmadığından ve kendi kavramını a priori değil, deneysel olarak edindiğinden; kendisi hakkında da iç duyuyula, dolayısıyla da ancak doğal yapısının görünüşüyle ve bilincinin uyarıldığı tarzda bilgi edinebilmesi doğaldır. Ama aynı zamanda kendi öznesinin yalnızca görünüşlerden oluşturulmuş yapısının ötesinde, onun temelinde bulunan başka bir şey daha, kendi yapısı nasıl olursa olsun bir beni, zorunlu bir şekilde kabul etmeli ve sırf duyuları algılaması ve duyması bakımından kendisini duyular dünyasından, ama onda saf etkinlik olan (duyuların uyarılması aracılığıyla değil, doğrudan doğruya bilincine vardığı) her şey bakımından ise kendini düşünülür dünyadan saymalıdır. (Kant 2009a: 70)

### 2.3. ÖZGÜRLÜK İDESİ (POSTÜLASI)

Kant’a göre, insanlar tamamen doğa yasaları tarafından belirlenmiş olsalardı, ahlak felsefesinin olmazsa olmaz kavramlarından biri olan özgürlük de olamazdı. Kant’ın da belirttiği gibi “yalnızca *a priori* olarak pratik olan (son, asıl anlamıyla) bu özgürlük olmaksızın, ne bir ahlak yasası, ne de böyle bir yasaya göre hesap verme olabilir.” (Kant 2009b: 106). Bu nedenle, eğer ahlak sistemi oluşturulacaksa, ilk olarak insanın özgür olduğu *kabul edilmelidir*. Bu da Kant’ı özgürlük-zorunluluk problemine götürmektedir. Kant’a göre özgürlüğün ne olduğunu ve bunun akıl sahibi varlıklara verdiği içsel değeri incelemeden önce postüla ya da koyut kavramı üzerinde durmak yerinde olacaktır. Kant, akıl sahibi varlıkların, doğa yasalarından farklı olarak kendi koydukları yasalara boyun eğmeleri bakımından kendilerini özgür düşünmeleri gerektiğini savunmaktadır. Ama diğer taraftan Kant şunu da kabul etmektedir ki, istemenin özerkliği – yani özgürlük – sadece postüla olarak kabul edilebilir, kendi başına kanıtlanamaz. Saf aklın güdü ve arzulardan bağımsız olarak kendi başına nasıl pratik olabildiği, her türlü içeriği reddederek kendi başına bir güdüyü nasıl sağlayabildiğini, yani kısacası saf aklın nasıl pratik olabildiğini açıklamak, Kant’a göre, imkansızdır çünkü bu amaçla yapılan her türlü araştırma, aklın sınırlarını aşacaktır (Kant 2009a: 78). Özgürlüğün nasıl olanaklı olduğunu açıklamak, teorik aklın sınırlarının dışındandır çünkü sadece nesnesi olanaklı bir deneyde verilebilen ve genel yasalara bağlayabileceğimiz şeyler açıklanabilir ve şüphesiz özgürlük kavramı bu niteliklere sahip değildir. Bu nedenle de teorik akıl

tarafından ne kavranabilir ne de görüsü elde edilebilir, sadece pratik akıl tarafından *postüla olarak kabul edilebilir*. Kant'a göre, bu kabul gerçekliğini pratik aklın postülası olarak kazanır. Bir taraftan olgular dünyasının nedenselliğine bağlı olan insan, diğer taraftan noumenal dünyanın bir parçası olarak tüm dış etkilere bağımsız bir şekilde pratik aklın koyduğu yasaya uyması nedeniyle özgürdür. Bu nedenle teorik akıl tarafından dışlanan özgürlük idesi, Kant'a göre pratik akıl tarafından dolaylı olarak bilinir. İster postüla olarak kabul edilsin, ister olgular dünyasında karşılığı gösterilsin, Kant özgürlük kavramı olmadan ahlaklılığın olmayacağı konusunda tamamen haklıdır. Gerçekten de tüm davranışların genetik, psikolojik ya da sosyolojik nedenler tarafından belirlendiği bir doğada ahlaklılıktan bahsetmek mümkün olmazdı. İnsanların erdemli davranışlarının övülebilmesi ve erdemsiz davranışlarının yerilebilmesi için doğaları tarafından zorlandıklarını değil, özgür iradeleriyle belirli eylemlerde bulunduklarını kabul etmeliyiz. Bu konuda doğadaki nedenselliğin insan davranışlarında da aranması gerektiğini savunan Hume'a yönelttiği eleştirilerinde Kant haklı görünmektedir. Kant'ın insanı hem duyular dünyasının hem de düşünülür dünyanın bir parçası olarak görmesi bu nedenle çok doğrudur. İnsanlar da doğadaki tüm diğer varlıklar gibi bir taraftan doğa yasalarına tabiidir. Ama diğer taraftan düşünülür dünyaya ait olan bir varlık olarak kendi doğasının emirlerine kendi koyduğu kurallar aracılığıyla karşı gelebilmektedir. Böylelikle duygu ve tutkuları hala onun varlığının bir bölümünü oluşturmalarına rağmen, tamamen bu yanının esiri değildir. İnsanlar bazen öyle etik ikilemlere düşmektedirler ki kendi arzu ve tutkularından vazgeçip kendi çıkar ve hedeflerine karşı eylemlerde bulunabilmektedirler. Böylece doğalarının kendilerine empoze ettiği nedensellikten sıyrılabilirler.

Yukarda belirtildiği gibi, bilme yetisinin nesnesi olan nedensellik ilkesi olgular dünyasında hüküm sürerken, isteme yetisinin nesnesi olan özgürlük numenler dünyasında hüküm sürer. Kant'a göre insan hem duyular dünyasının hem de düşünülür dünyanın bir parçasıdır. Olgular dünyasının bir üyesi olarak doğa yasasının nedenselliğine bağlıken, numenler dünyası ona özgürlüğünü verir. Bu açıdan bakıldığında Kant insan eylemlerini hem özgür hem de belirlenmiş olarak görmektedir ve iki farklı bakış açısından bakıldığında özgürlük ve belirlenimciliğin uzlaşabileceğini düşünmektedir. "İnsana özgür dediğimiz ve doğanın bir parçası olarak doğa yasalarına bağlı saydığımız zaman, onu farklı anlamda ve farklı ilişkiler içinde düşünürüz; ver her

ikisi bir arada pekala durabildiği gibi, üstelik aynı öznedeki zorunlu olarak birleşmiş düşünülmelidir” (Kant 2009a: 75). Kant bu alıntının da açıkça gösterdiği gibi, özgürlük ve belirlenimcilik arasında uzlaştırıcı bir tutum sergilemektedir çünkü bu birbirine zıt iki kavramı aynı varlığa yüklemesine rağmen, bu aynı varlığın iki farklı özelliğini ve ilişkisini düşünmektedir. Kant, doğanın bir parçası olarak insanın doğa zorunluluğuna tabi olduğunu ama aynı zamanda kendi başına varlık olarak ise özgür olduğunu savunmanın çelişkili olmadığını savunmaktadır.

... (duyular dünyasına ait) görünüşte bilinen bir şeyin bazı yasalara bağlı olması, ama bu aynı şeyin kendi başına şey ya da varlık olarak bu yasalardan bağımsız olması en ufak bir çelişme içermez; ilki söz konusu olduğunda, duyular aracılığıyla uyarılan nesne olarak kendi bilincine, ikincisi söz konusu olduğunda ise, kendisinin düşünce varlığı olarak, yani aklını kullanırken duyusal izlenimlerden bağımsız (dolayısıyla anlama yetisi dünyasına ait) olduğu bilincine dayanır. (Kant 2009a: 76)

Ona göre insanın kendine bakabilmesi ve bütün eylemlerinin yasalarını bilebilmesi için iki açısı vardır: “ilkin, duyular dünyasına ait olduğu ölçüde doğa yasaları altında (yaderklik); ikincisi, düşünülür dünyaya ait olarak, doğadan bağımsız olan, deneysel olmayıp sırf akılda temelini bulan yasalar altında” (Kant 2009a: 71). Kant da, insan istemesinin, üzerinde çalışılabilecek empirik bir karaktere sahip olduğunu kabul etmektedir ama ona göre, bir insanı ahlaki olarak yanlış bir eylemde bulunduğu için suçladığımızda, onu bir bakıma doğa yasalarından bağımsız olarak bu eylemde bulunmaya karar verdiğini düşünürüz çünkü eylemde bulunan kişiyi bu şekilde özgür olarak düşünmeseydik, eyleminin ahlaki olup olmadığını hiçbir zaman değerlendiremezdik. İnsan istemesinin yasalarının doğa yasalarıyla aynı olduğunu savunan empirist filozofların hatası, Kant’a göre, insanı sadece görünüş olarak kabul etmelerinde yatmaktadır. Ama insanı aynı zamanda kendinde bir varlık olarak görebilselerdi, insanın bir yandan doğa yasalarına bağlı olduğunu ama diğer yandan da kendi yasalarını koyabilmesi bakımından özgür olduğu sonucuna varabilirlerdi (Kant 2009a: 78).

Ahlak yasasının bilincine varmamız, Tanrı’nın varlığı ve ölümsüzlük gibi saf pratik aklın bir ön kabulü olan özgürlük kavramımızı temellendirmektedir. Kant’a göre istemenin özerkliği, yani özgürlük, “istemenin kendi kendine (istenen nesnelerin her türlü özelliğinden bağımsız olarak) bir yasa olma özelliğidir” (Kant 2009a: 58). Aksini yapmak yerine, yapmamız gerektiğini düşündüğümüz eylemi tercih etme yeteneğimiz,



özgürlüğümüzün bilincine varmamızı sağlar. Nasıl ki doğa zorunluluğu akıl sahibi olmayan diğer varlıkların nedenselliği ise, istemenin özgürlüğü de akıl sahibi varlıkların bir tür nedenselliğidir. İnsan kendisini özgür olarak düşünmediği sürece, kendisine ödevler yükleyen ahlak yasasını temellendiremez. Burada yine vurgulamak gerekir ki, pratik aklın bu ön kabulleri *saf aklın sınırını genişletmez*, teorik aklın idelerine *nesnel gerçekliklerini verir*. Negatif özgürlük, insanın tür olarak, olgular dünyasında hüküm süren görüşlerin birbirleriyle olan nedenselliğinden bağımsız olma yetisini vurgulamaktadır. Negatif özgürlük kavramını, istemenin dış nedenler tarafından belirlenmeksizin dünyada etkiler yaratabilme yeteneği olarak açıkladıktan sonra, negatif olarak özgür olan istemenin aynı zamanda pozitif özgürlüğü de beraberinde getirdiğini düşünmektedir. Margaret Amid'in de belirttiği gibi,

“isteme herhangi bir maddi nesnenin arzusuna boyun eğdiğinde, o nesnenin getirmesi beklenen haz tarafından güdülenir. Bu nedenle, duyular dünyasına ait olan duygular tarafından belirlenir. Ama diğer taraftan yükümlülük adı altında kendisini ahlak yasasına teslim eden isteme, içsel ama düşünsel olarak adlandırılacak bir ahlaki kısıtlamaya katlanır. Bu nedenle istencin ahlak yasasına göre belirlenmesi kendini belirleme ya da ahlaki özgürlüktür.” (Amig 2009: 2)

Nedensellik kavramının kendisi neden ile etki arasında bir yasa tarafından yürütülen bir ilişkiye işaret etmektedir. Ama istemeyi belirleyecek nedensellik, doğa yasaları dışında bir yasaya sahip olmalıdır. Pozitif özgürlük ise, tüm tutkulardan ve arzulardan arınmış bir şekilde saf aklın kendi koyduğu evrensel kurallara uymasını vurgulamaktadır. Pozitif özgürlük, otonomi kavramıyla da yakından ilgilidir. Otonomi Kant'a göre, istemenin dışarıdan değil, içten yani saf akıl tarafından belirlenmesidir. Heteronomi, yani yaderklik ise, istemeyi belirleyen şeyin dıştan gelmesidir. “Nerede istemeyi belirleyecek bir kuralın buyrulması için istemenin bir nesnesini temele koymak gerekiyorsa, orada kural yaderklidir; buyruk koşulludur, ... dolayısıyla bu buyruk hiçbir zaman ahlaksal, yani kesin olarak buyurmaz.” (Kant 2009a: 62). Bu ayrım Kant etiğinde çok önemlidir. Ahlak yasası kendisini, doğa yasalarının nesnelere yaptığı gibi, insan istemesine dayatmaz. İnsanı diğer varlıklardan ayıran şey, kendi koyduğu yasalara göre isteyebilme özgürlüğüdür. Kant insanın kendisini bir yasa koyucu olarak, istencin özgürlüğü tarafından mümkün kılınan amaçlar krallığının bir üyesi ya da hükümdarı olarak görmesi gerektiğini söylemektedir. Düşünülür dünyanın bir parçası olarak her akıl sahibi varlık, “bu amaçlar krallığında genel yasa koyucu olarak bulunduğu, ayrıca da bu

yasalara kendisi de bağılı olduğu zaman, bu krallığın bir üyesidir. Yasa koyucu olarak başkasının hiçbir istemesine bağılı olmadığı zaman ise, bu krallığın başıdır” (Kant 2009a: 51). En son amaç olarak insan, bu otonomi ile – yani sadece saf aklın koyduğu yasalara bağılı kalarak isteme özgürlüğüyle – değerini kazanır. Kant özerkliği her akıl sahibi varlığın değeri olarak görmektedir. İnsana değerini veren şey, onu amaçlar krallığının bir üyesi yapan evrensel yasalara katılma önceliğidir.

“Öyleyse, ahlakça iyi niyete ve erdeme, bunca iddialı olma hakkını kazandıran acaba nedir? Bu, onun akıl sahibi varlıkları genel yasa koyma işine kattırması, böylece de onları olanaklı bir amaçlar krallığına üye olabilecek duruma getirmesidir. Kendisi amaç olarak onu öyle olmaya, tam böyle olduğunda da amaçlar krallığında yasa koyucu olmaya kendi doğal yapısı belirlemiştir: bütün doğa yasalarına karşı özgür olmaya, ancak kendi koyduğu ve maksimlerinin (aynı zamanda kendisinin de bağılı olduğu) genel bir yasamada yer alabilmelerini sağlayan yasalara boyun eğmeye... Demek ki özerklik insanın ve her akıl sahibi varlığın değerinin temelidir.” (Kant 2009a: 53)

İnsanın değeri sadece ahlak yasasına boyun eğmesinde değil, aynı zamanda bu aynı yasanın koyucusu olmasında yatmaktadır. Bunu da sadece arzularından tamamen bağımsız olduğunda başarabilir.

## 2.4. KESİN BUYRUĞUN YAPISI VE İYİ İSTEME

Özgürlük, otonomi ve insan değeri kavramlarını açıkladıktan sonra Kant’ın ahlak felsefesinin özünü oluşturan kesin buyruğun yapısını ve iyi isteme ile ilgisini incelemek yerinde olacaktır. George Schrader’in de belirttiği gibi, “kesin buyruk olmasaydı, Kant’ın görüşüne göre, ahlaklılık diye bir şey de olmazdı” (Schrader 1963: 2). Peki ahlakın temelini oluşturan bu kesin buyruk nedir? Saf pratik aklın koyduğu birkaç evrensel ilkedен ikisine değinmek yerinde olacaktır. Bunlar: evrensel yasa formülü olan “öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin” (Kant 2009b: 35) ve kendinde amaç formülü olan “her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” ilkeleridir (Kant 2009a: 46). Kant’a göre ahlak *a priori* ilkelere dayandırılmalıdır ve en üst ahlaki ilke olan kesin buyruk saf *a priori* olarak keşfedilmelidir. Kant’ın kesin buyruğun saf akıl tarafından belirlenmesi konusundaki taviz vermez tavrının sebebi, Taşkın Ketenci ve Metin Topuz’un da altını çizdiği gibi, “ahlaka ilişkin sağlam bir çıkış noktası

belirlemek; ahlaka ilişkin belirlemelerinin görelilik-rastlantısallık zemininde kayıp gitmelerini engellemektir” (Ketenci ve Topuz 2009: 3). İlkenin saf olması, istemenin her türlü empirik amaç ve içerikten arındırılması gerektiği anlamına gelmektedir. Bu ilkenin içsel olması ve sadece saf pratik aklın işlemleri aracılığıyla ortaya çıkarılması gerekmektedir.

... bütün ahlak kavramlarının yeri ve kaynağı tamamen a priori olarak akılda bulunur; hem de en yüksek derecede kurgusal olan akılda olduğu kadar sıradan insan aklında da; bu kavramlar deneysel, bundan dolayı da sırf rastlantısal olan bilgilerden çıkarılamaz; bizim için en yüksek ilkeler olmalarını sağlayan değerlilikleri, kaynaklarının tam, bu saflığında bulunur; her defasında onlara deneysel olandan ne kadar katıyorsak, halis etkilemelerinden ve eylemin sınırsız değerinden de bir o kadar eksiltiyoruz... (Kant 2009a: 27)

Kant’ın ahlak felsefesi bu bakımdan deneyim ve gözlemden çıkarılan *a posteriori* ilkeler üzerinde temellendirilen empirik ahlak anlayışıyla tamamen çelişmektedir. Kant’a göre empirik ahlak anlayışı – ki o ahlak antropolojisi olarak adlandırmaktadır – insanların nasıl eylemlerde bulunması gerektiğinden ziyade nasıl davrandıklarını açıklayabilir. Bu nedenle Kant empirik temelli bir ahlak felsefesini tanımlayıcı bulurken, onun amaçladığı normatif bir ahlak sistemidir. Bu normatif ahlak felsefesinin temelinde de saf pratik aklın kendisinin koyduğu, tüm arzu ve tutkulardan arındırılmış, evrensel ve koşulsuz bir yasa yatmalıdır; çünkü Kant’a göre tüm rasyonel varlıkları kapsayacak *a posteriori* bir ilke asla keşfedilemez. Tüm rasyonel varlıklara emredecek bu evrensel yasanın zorunlu bir şekilde saf pratik akıl tarafından *a priori* olarak keşfedilmesi gerekir ve bu yasa herhangi bir empirik amaç, mutluluk, tutku ya da etki barındıran koşullu buyrukla karıştırılmamalıdır (Kant 2009b: 22, 23, 28, 29, 31, 32, 35, 36, 39, 41, 42, 44, 45, 79, 80). Kant’a göre deneysel ilkeler, ahlak yasalarının temelini oluşturacak nitelikte değildir, çünkü insanın doğal yapısından ya da içinde bulunduğu rastlantısal koşullardan alındığı takdirde, ahlak yasasının sahip olması gereken evrensellik ve pratik zorunluluk ortadan kalkar. Hiçbir deneysel yasa da insana, bu tarzda genel bir yasa veremez. “[A]çık ki, hiçbir deney böyle zorunlu yasaların yalnızca olanağını bile sonuç olarak çıkarmamıza fırsat veremez. Çünkü hangi hakla, insanın belki de yalnızca rastlantısal koşulları altında geçerli olan şeyi, her akıl sahibi yaratık için genel bir buyurtu olarak sınırsız saygı konusu yapabiliriz?” (Kant 2009a: 24). Açıkça belirtildiği gibi, insana özgü belirli özelliklerden, belirli duygulardan ve her akıl sahibi varlık için geçerli olması gerekmeyen oluşan deneysel ilkeler insana evrensel bir yasa değil, sadece

maksim sağlayabilir. Kant’a göre, sentimentalist görüşün iddia ettiği gibi erdemli ya da erdemsiz eylemin temelinde ahlak duygusu yatamaz çünkü ahlak yasası tüm rasyonel varlıkları evrensel olarak, zorunlu ve koşulsuz bir şekilde bağlar ama empirik ilkeler rastlantısaldır. Ahlak duygusundaki çeşitlilik, onu iyi ile kötü arasında tercih yapmak için yetersiz bir ölçüt yapmaktadır. Evrensel, zorunlu ve koşulsuz bir yasanın kişiden kişiye göre değişiklik göstermemesi gerekir. Eğer ödev duyguda ya da daha genel olarak söylenirse insan doğasında yatsaydı, bazı insanlar doğaları gereği erdemli eylemlerde bulunmaya diğerlerinden daha eğilimli olurdu ve erdemsiz eylemlerin de sorumluları olmazdı. Ve dahası, eğer bu ahlak yasası saf akıl tarafından *a priori* koyulan, zorunlu ve evrensel bir yasa olmasaydı, Tanrı insan doğasını öyle düzenleyebilirdi ki erdemli saydığımız eylemlerden dolayı acı çekebilir ya da erdemsiz olarak gördüğümüz eylemlerden keyif alabilirdik. Kant bu nedenlerden dolayı tüm rasyonel varlıklar için bağlayıcı olacak bir yasanın deneyimden bağımsız, evrensel ve koşulsuz olmasının gerektiğini savunmaktadır. Kant, sadece deneysel içerik barındıran hiçbir ilkenin evrensel ahlak yasası olamayacağını değil, aynı zamanda deneysel olan her şeyin ahlakın temizliğine de büyük zarar vereceğini düşünmektedir, çünkü kayıtsız-şartsız iyi istemenin paha biçilmez değerini, ahlak yasasının tüm bu deneysel ilkelerin sağlayabileceği rastlantısallıktan bağımsızlığı oluşturmaktadır. Ona göre eğilimlerden hiçbir şey beklenmemelidir çünkü aksi takdirde insanlar kendi kendilerini küçümsemeye ve iç nefrete mahkum edilir ve bu nedenle ahlaki deneysellik, ahlaki mistisizmden bile tehlikelidir (Kant 2009b: 79). İstemeyi iyi yapan şey, ne bu isteme ile ulaşılabilecek amaçlardır ne de arzulanan etkilerdir. İsteme, sadece isteme olarak kendinde iyi olmalıdır. Sonuçlarından ya da hedeflerinden bağımsız olarak, sadece niyetten ötürü iyi olmalıdır. Her türlü eğilimden, araçsallıktan ve yarardan soyutlanmalıdır. Tüm bu amaçlar dışlandığında, geriye kalan şey kendinde iyi istemedir. İstemenin iyi olup olmadığını belirleyen şey ise saf aklın koyduğu yasaya saygıdır. Kant, tüm ahlaki eylemlerimizin ve yargılarımızın empirik bilgidan elde edilemeyeceğini ve tamamen *a priori* temelleri olduğunu savunmaktadır. Ahlaki eylemlerimizi değerli kılan şey, onların kişisel arzu ve tutkulardan bağımsız olarak kesin pratik ilke olan ahlak yasasından türemiş olmalarıdır.

“İyi isteme, etkilerinden ve başardıklarından değil, konan herhangi bir amaca ulaşmaya uygunluğundan da değil, yalnızca isteme olarak, yani kendi başına iyidir; ona, kendi başına ele alındığında, onun herhangi bir eğilimin, hatta isterseniz tüm

eğilimlerin topunun birden, lehine gerçekleştirebileceği her şeyden, karşılaştırılmayacak kadar daha yüksek değer verilmelidir... Yararlılık veya verimsizlik bu değere ne bir şey ekleyebilir, ne de ondan bir şey eksiltebilir. (Kant 2009a: 9)

Evrensel bir yasa olarak kabul edilecek böyle bir pratik ilke kesin buyruk olmalıdır çünkü koşullu buyruklar içeriğe sahiptirler. Koşulsuz buyruk tüm empirik içerikten, amaçlardan, etkilerden ve eğilimlerden soyutlanmalıdır. Kant'ın deyişiyle “Şimdi, eğer eylem sırf başka bir şey için – araç olarak – iyi olacaksa, buyruk koşullu olur; kendi başına iyi, dolayısıyla kendiliğinden akla uygun olan bir istemenin ilkesi olarak zorunlu olduğu tasarımlanırsa, o zaman kesindir.” (Kant 2009a: 31). Pratik ilkeler her türlü öznel amaçtan soyutlandığında biçimseldir; temellerinde bu öznel amaçlar ve dolayısıyla bazı güdüler bulunduğu ise içeriklidirler. Kesin buyruk ise biçimsel, yani koşulsuz olmalıdır. Kendisi aracılığıyla elde edilecek herhangi bir amacı olmamalıdır. Amaçlanan sonuçlarla değil, eylemi ahlaklı yapan ilke ve formla ilgilenir. Buyruk “eğer koşulluysa, belirttiği zorunluluk sadece görelidir, eğer kategorikse koşulsuz bir zorunluluğu ileri sürer” (Schrader 1963: 3). Kant her türden empirik elementi ahlakın saflığına karşı son derece zararlı bulmaktadır çünkü iyi istemenin değeri, deneyimin sağlayabileceği tüm rastlantısal temellerin etkisinden bağımsız olmasında yatmaktadır. Ona göre akıl yönetimi elinde bulundurmadığı zaman, kişinin kararlarını tutku ve arzuları yönetmeye başlar. Bu da erdemli eylemi mümkün kılan özgürlük için en büyük tehlikedir. Son olarak Kant'ın ahlak ile din arasında kurduğu ilişkiye geçmeden önce belirtmekte yarar vardır ki Kant ahlak yasasını ortaya koyarken, kişisel duygu ve tutkuları tamamen yasanın dışında tutmasına rağmen ve onları ahlak yasası için çok büyük bir tehlike olarak görmesine rağmen, duyguların erdemli eylemlerimizde hiçbir rolü olmadığını düşünmemektedir. Hume'un ahlaki eylem ya da yargılarımızda tutkularımızı ön plana çıkarırken akla yardımcı bir rol atfetmesinde olduğu gibi, Kant da erdemli davranışlarımızda, doğuştan gelen bazı ahlaki yeteneklerin – özellikle de yasaya saygı, ahlak duygusu, ödev duygusu ve insan sevgisinin – önemli rol oynadığını kabul etmektedir. Örneğin “düşünsel temellerde oluşturulan, tamamen *a priori* kavranan ve zorunluluğunu sezdiğimiz tek duygu” olarak tanımladığı yasaya saygıyı dış nesnelerin etkileri aracılığıyla oluşan diğer tüm duygulardan farklı bir yere koymaktadır ve bu duyguyu saf pratik akılla temellendirmektedir (Kant 2009b: 82). Kant'a göre yasa olarak tanınan bir ilkeye aynı zamanda, istemenin dış etkilerden bağımsız olarak yasaya

boyun eğmesinin farkındalığı anlamına gelen saygı da duyulur. İstencin yasa aracılığıyla belirlenmesinin bilinci olarak tanımlanabilen yasaya saygı, bu nedenle, yasanın *nedeni* olarak değil, *etkisi* olarak görülmelidir. Kant'ın kesin buyruğun yapısını belirlerken yapmaya çalıştığı şey çok açıktır: Tüm rasyonel varlıklar için bağlayıcılığı olacak bir ahlak yasasının evrensel ve genel geçer olması gerekmektedir. Bu nedenle Kant'ın ahlak felsefesini oluşturan iyi ve saf isteme, kesin buyruk, pozitif özgürlük gibi temel kavramların tamamı her türlü empirik göndergeden bağımsız, içeriksiz, koşulsuzdur ve kişisel arzu, tutku ve eğilimlerden arındırılmıştır. Çünkü evrensel bir ahlak yasasının deneysel hiçbir şey barındırmaması ve sadece saf akıl tarafından türetilmesi gerekir. Kant genel olarak bu amacında haklı olmasına rağmen, tüm arzu, tutku, eğilim ve çıkarların kişisel olduğu konusunda yanılmaktadır. Çünkü tüm insanların paylaştığı ortak bir doğa vardır ve kültürden kültüre ahlak kuralları değişse de insanların ortak bir şekilde paylaştıkları duygular, tutkular ve ihtiyaçlar değişmemektedir. Oluşturulacak evrensel bir ahlak yasasında tüm öznel çıkar ve arzuların dışarıda bırakılması gerektiği konusunda Kant son derece haklıdır; ama insan doğasının ortak özellikleri de göz önünde bulundurulmalıdır. Yukarıda belirtildiği gibi Kant da yasaya saygı, insan sevgisi, ahlak duygusu ve ödev duygusu gibi duyguları tamamen göz ardı etmemektedir fakat ahlak yasasının oluşturulmasında empirik her türlü içeriğin arındırılmasına büyük bir vurgu yapmaktadır. Bu konuda Kant ahlak yasasının neredeyse tamamen rasyonel bir ürün olduğunu kabul ederken, evrimsel etiği destekleyen düşünürler ise ahlak ilkelerinin genetik, kültürel, toplumsal ve psikolojik nedenlerin bir sonucu olduğunu düşünmektedirler. Bu iki aşırı ucun ortasında ise çalışmamızın ana hedefi olan seküler hümanistik etik bulunmaktadır. Seküler hümanizm ahlak ilkelerinin iki bölümden oluştuğunu kabul etmektedir. Bu düşünceye göre ahlak ilkelerinin bir kısmı insanların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenler ve bu ilkeler insanların paylaştıkları ortak duygu, tutku, eğilim, amaç ve ihtiyaçlar tarafından belirlenmiştir. Ama biyolojik ve toplumsal temelleri olan bu ahlaki ilkelerin etiğin tamamı olduğunu kabul etmemektedir. Diğer taraftan öyle ilkeler vardır ki insanlar kişisel çıkar ve arzularından sıyrılarak kendi doğalarının zorladığının aksine eylemlerde bulunurlar. Bu ilkelerin temeli de akılda yatmaktadır ve onlar her insanın peşinden koştukları kendinde iyilerdir. Böylece seküler hümanizm, Kant gibi insanın hem doğal yanını hem de düşünsel yanını kabul etmektedir, ama Kant'tan ayrıldığı nokta ise ahlak

ilkelerini sadece akılda değil, aynı zamanda insanların paylaştıkları ortak doğada da temellendirmesidir.

## 2.5. EN YÜKSEK İYİ KAVRAMI

Kant'ın ahlak felsefesini tanrının varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü kavramlarına götüren bölümü, istemenin nesnesi olan en yüksek iyi kavramlarıdır. Bu nedenle Kant'ın ahlak ve din arasında kurduğu zorunlu bağa geçmeden önce kısaca en yüksek iyi kavramının üzerinde durmak yerinde olacaktır. Kant'a göre pratik aklın nesneleri iyi ve kötü kavramlarıdır. Ama Kant bu kavramları tanımlamadan önce özellikle vurgulamaktadır ki, istemeyi belirleyen neden, bu iyi ve kötü kavramları değil, sadece saf aklın pratik yasasıdır. Çünkü ahlak yasası olmadan, hangi tasarımın iyi, hangi tasarımın kötü olduğunu belirlemenin tek ölçütü deney olurdu ve böylece iyi ve kötü kavramları, ahlak yasasının nesnesi değil de temeli olduğunda, hayırlı ve fena kavramları ile karışır. Hayırlı ve fena kavramları da, pratik akla değil, haz ya da acı duygusuna bağlıdır. Yine aynı şekilde kendinde iyinin, sadece başka bir amaca ulaşmak için bir araç olmaması gerekir. Eğer kendinde iyi, başka bir amaca ulaşmak için araç niteliği taşıyorsa, bu sefer de yararlı olanla karıştırılırdı ve böylelikle iyi her zaman deney tarafından belirlenirdi. Ama Kant'a göre kendinde iyi, ne hayırlı olandır ne de yararlı olan. Ona göre “iyi dememiz gereken şey, her akıl sahibi insanın yargısında arzulama yetisinin bir nesnesi, kötü de herkesin gözünde nefretin bir nesnesi olmalıdır; dolayısıyla bu konuda yargıda bulunma, duyudan başka akıl gerektirir” (Kant 2009b: 68). Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere, iyi kavramı insanın duyum alma durumuyla değil, eylemin kendisiyle ilgilidir. Yine koşulsuz bir iyiden söz ediliyorsa, bunun deneyden ya da duyumdan değil, akıldan türemesi gerekir, ki bu da istemenin maksiminden başka bir şey olamaz. Başka bir deyişle, maksimleri pratik yasaya uygun olan bir isteme kayıtsız şartsız iyidir ve her türlü iyinin de en yüksek koşuludur. Aynı şekilde en yüksek iyi de, her zaman saf pratik aklın *nesnesi* olmasına rağmen, saf istemeyi belirleyen *neden* olarak sayılmamalıdır çünkü saf istemeyi belirleyen tek neden ahlak yasasıdır. Peki, pratik aklın nesnesini olan en yüksek iyinin içeriğini ne oluşturur? Kant'a göre en yüksek iyiyi sadece erdem değil aynı zamanda mutluluk – ki aslında Kant'ın mutluluk derken kastettiği *kendinden memnun olma* – oluşturur (Kant 2009b: 120-1). Ona göre Antik Felsefenin iki önemli

okulu Epikürosçuluk ve Stoacılık da en yüksek iyiyi belirlemede eksik kalmışlardır. Epikürosçuluk pratik ilkeyi duyusal gereksinme bilincine, Stoacılık ise pratik aklın duyusallıktan bağımsız oluşuna yerleştirmektedir. Kant ise hem mutluluğun hem de erdemin en yüksek iyunin vazgeçilmez iki parçası olduğunu düşünmektedir. Ama erdem ile mutluluk arasında bir karşılaştırma yapıldığında, “erdem hep, koşul olarak, en üstün iyidir, çünkü en üstün iyunin ötesinde başka bir koşul yoktur, mutluluk ise, hep, ona sahip olan için gerçi hoş bir şeydir, ama genel olarak kendi başına ve her bakımdan iyi değildir, her zaman için ahlaksal, yasaya uygun davranışı koşul olarak varsayar” (Kant 2009b: 121).

## 2.6. TANRI VE ÖLÜMSÜZLÜK KAVRAMLARI

Kant’ın modern dini düşünce sistemine etkisi – özellikle de bilgi ile inanç arasında yaptığı keskin ayrım ve dinseliliği etik değerler alanına dahil etmesi bakımından – çok önemlidir. Kant’ın buraya kadar insan merkezli ve seküler olarak nitelendirilebilecek ahlak felsefesi yavaş yavaş dine doğru kaymaya başlamaktadır. Bunun da en önemli sebebi Kant’ın en yüksek iyunin bu dünyada elde edilemeyeceği düşüncesidir. Kant’a göre en yüksek iyi pratik olarak olanaksız ve gerçekleştirilemeyecek olsaydı, bu en yüksek iyiyi geliştirmeyi buyuran ahlak yasası da “düş ürünü ve boş, uydurma amaçlara yönelmiş bir şey” olurdu (Kant 2009b: 124). Buradan da en yüksek iyunin nasıl olanaklı ve gerçekleştirilebilir olduğu sorusu doğmaktadır. Saf aklın pratik yasası tarafından belirlenen istemenin zorunlu nesnesi olan en yüksek iyunin en üst koşulu, niyetlerin ahlak yasasına *tam uygunluğudur*. Ama böyle tam bir uygunluk kutsallıktır ve akıl sahibi hiçbir sonlu varlığın duyular dünyasında ulaşamayacağı bir yetkinliktir. Bu tam uygunluk, sadece ve sadece, yetkinliğe doğru sonsuza kadar devam eden – ve sadece Sonsuz Varlık tarafından tamamı görülebilen – bir varoluş ve ilerlemeyle elde edilebilir, ki buna da ruhun ölümsüzlüğü adı verilir. En yüksek iyi, ahlak yasasının mükemmel bir şekilde gerçekleştirilmesini gerektirdiğinden, sonlu bir varlık olan insan bunu sadece sonsuz bir zaman içinde gerçekleştirebilir. Diğer taraftan,

mutluluk, akıl sahibi bir varlığın varoluşunun bütünü içinde her şeyin kendi arzusu ve istemesine uygun olup bittiği, dünyadaki durumudur; dolayısıyla mutluluk, doğa ile bu varlığın bütün amacının ve istemesinin en temel belirlenme nedeninin uyuşmasına dayanır. ... [Ama] dünyaya bağımlı olan bu varlık istemesi aracılığıyla bu doğanın nedeni olamaz ve mutluluğu konusunda doğayı, sırf kendi gücüne



dayanarak, kendi pratik ilkeleriyle sürekli bir uyum içine sokamaz. Bununla birlikte, saf aklın pratik ödevinde, yani en yüksek iyiye doğru zorunlu çabalamada, böyle bir ilgi zorunlu bir biçimde koyut olarak konur; en yüksek iyiyi geliştirmeye çalışmamız gerekir. (Kant 2009b: 135)

En yüksek iyunin olanaklı olması için sadece iyi niyetin değil, doğanın da ahlaklılıkla tam bir uyum içinde olması gerekir. Böyle bir uyum da yine, duyular dünyasında bulunamaz. Buradan şu sonuç çıkmaktadır ki insan, en yüksek iyiye bu dünyada ulaşamaz ve bu hedefe sadece sonsuz varoluşun bulunduğu başka bir dünyada ulaşmayı umabilir. Bunun yanında, ruhun ölümsüzlüğü kavramı ve en yüksek iyunin gerçekleştirileceği en iyi dünya kavramları, en yüksek iyunin gerçekliği – yani Tanrı kavramı – olmadan düşünülemez. Başka bir deyişle en yüksek iyunin olanaklılığını varsaymak için, ruhun ölümsüzlüğü kavramıyla birlikte Tanrının varlığı kavramını da zorunlu olarak varsaymak zorundayız. Ahlak yasası, en yüksek iyiyi (*summum bonum*) tüm çabalamalarımızın en üstün nesnesi yapmamızı emreder. En yüksek iyi de, erdem ve mutluluk olmak üzere iki unsurdan oluşur. Erdem ilk ve temel unsurken, mutluluk ise ikincil unsurdur ve erdem tarafından koşullanır. Pratik akıl, bencil olmayan ve ödev buyruğu tarafından yönetilen erdemli insanın, erdemlerine orantılı bir derecede mutluluğu elde etmesini emreder. En yüksek iyunin gerçekleştirilmesi akıl sahibi sonlu varlıklar için bir ödev olduğundan dolayı mümkün olmalıdır; ama bu akıl sahibi sonlu varlıklar için tamamen mümkün değildir çünkü kendisi doğanın ve dünyanın nedeni değildir ve doğayı kendi ahlaki ödevleriyle uyum içine sokamaz. Bunun yanında akıl sahibi olmayan doğa da erdemle tam olarak orantılı bir ölçüde mutluluğu dağıtamaz. Mehmet Aydın'ın da özetlediği gibi, ne ahlak konusunda ne de tabiatla ahlaklılıkla mutluluk arasında bağ kurmaya yarayan bir temel olmasına rağmen, en yüksek iyi kavramında böyle bir bağın kurulması zorunluluğu bu iyunin elde edilmesi için çaba harcamamızı isteyen pratik buyrukta “postülat” olarak vardır (Aydın 2010: 96). Bu nedenle, doğanın nedeni ve yöneticisi olan, doğayı ahlaklılıkla uyum içine sokabilecek kadar güce sahip ve erdeme uygun mutluluğu dağıtacak bir tanrının varlığı düşünülmelidir. Kısaca en yüksek iyunin olanağı için zorunlu olarak bir tanrıyı varsaymak gerekir. Kant'a göre, erdemli insanların kendilerine yapamayacakları ve doğanın da onlar için yapamayacakları şeyi – yani ahlaklılıkla orantılı mutluluğu onlara garanti etmeyi – onlar için yapacak bir Tanrı idesi pratik aklın koyutu olarak bulunur. Johnston E. Walter'a göre, tanrının insanı erdemli yapması gerekmez, sadece onları

mutlu etmelidir. İnsanlar bir tanrıya ihtiyaç duymadan kendi kendilerine erdemli olabilirler ve ahlak yasasını elde edebilirler ama ahlaklılıkla orantılı olarak mutluluğu tek başlarına elde edemezler. Buradan yola çıkarak Walter, tanrının varlığına inancın, en yüksek iyinin tamamının olasılığı için değil, sadece mutluluğun olasılığı için zorunlu olduğunu iddia etmektedir. Kant insanı, kendisine ahlak yasasını veren, kendi kendine ona uyan ve kendi erdeminin tek yaratıcısı olan özerk bir varlık olarak görmektedir. İnsanın ahlak yasası için tanrıya bağlı bir varlık olduğunu iddia etmek, onun yaderk olduğunu dile getirmek olurdu, ki Kant buna hep karşı çıkmaktadır. (Walter 1917: 272, 285). Ama tanrının mutluluğun olduğu kadar erdemin tam olarak gerçekleşmesi için de zorunlu olduğunun altının çizilmesi gerekmektedir. Sonlu bir varlık olarak insan bu dünyada sadece tamamen mutlu olamadığı gibi, istemesi de ahlak yasasına tamamen uygun olamaz. Böyle tam bir uygunluk, yukarıda da belirtildiği gibi kutsal bir isteme olurdu ve tanrının istemesiyle uyuşurdu. Kant'ın deyişiyle, “ahlak yasası bana, bir dünyada olanaklı en yüksek iyiyi, her türlü davranışımın en son nesnesi yapmamı buyurur. Böyle bir şeyi de ancak istememin, kutsal ve iyilikli bir dünya-yaratıcının istemesiyle uyduğunda gerçekleştirmeyi umabilirim” (Kant 2009b: 140-1). Sonuç olarak, saf pratik aklın tek nesnesi olan en yüksek iyi kavramı, Kant'ın ahlak felsefesini dinselliğe götürür. Özgürlük, ruhun ölümsüzlüğü ve tanrının varlığı kavramları pratik olarak postüla olarak kabul edilmediği takdirde, en yüksek iyi kavramının da olanaklılığı gösterilemez ve daha önce de belirtildiği gibi ahlak yasası düş ürünü ve boş, uydurma amaçlara yönelmiş bir şey olur. Her türlü “yapmalısın” önermesinin temelinde “yapabilirsin” ön kabulü bulunmak zorundadır. Yapılması mümkün olmayan hiçbir şeyin yapılması gerektiği buyrulamaz. Bu nedenle ahlaklılığın nesnesi olan en yüksek iyiyi mümkün kılacak tanrının kabul edilmesi gerekir.

Daha önce özellikle üzerinde durmamıza rağmen tekrardan altını çizmekte yarar vardır ki teorik akıl tarafından sorunlu olarak bırakılan bu üç kavramı koyut olarak kabul etmek, onların görülerinin gösterildiği anlamına gelmez. Pratik akıl tarafından postüla olarak kabul edilen bu kavramlar, teorik aklın bilgisinde en ufak bir genişlemeye sebep olmaz ve bunların duyular dünyasında bir nesneye bağlandığı akıl tarafından gösterilemez. Onlara, Kant'ın ifadesiyle “saf aklın inancı” denebilir (Kant 2009b: 137). Özgürlük kavramı, olanaklılığını *a priori* olarak bilebildiğimiz tek kavramken, ruhun ölümsüzlüğü ve tanrının varlığı kavramlarını ne *a priori* olarak bilebiliriz ne de

gerçekliğini – ve belki de olanaklılığını – doğrudan doğruya kavrayabiliriz; bu iki kavramı sadece kabul edebiliriz.

## 2.7. TANRI İNANCI

Kant, Tanrının bilgisini değil, ona *inancı* ortaya koyan bir ahlaki teisttir. Onun öne sürdüğü tanrı kavramı tek tanrılı dinlerin tanrı kavramından çok farklıdır. Kant'ın kabul ettiği gibi tanrının olgular dünyasındaki gerçek varlığının gösterilemeyeceği düşüncesini hiçbir tek tanrılı din kabul edemez.. Ahlaki teizm kısaca, ahlaklılık üzerine kurulmuş tanrı inancı olarak tek cümleyle özetlenebilir. O, en yüksek iyinin olanaklı olması için tanrının varlığının kabul edilmesi gerektiğini savunarak tanrıya inancı ortaya koymaktadır. Kant'a göre teorik akıl insana, özgür ve her şeyin yaratıcısı olan bir varlık olarak tanrının kavramını verir. Bu kavramı teorik akıl sadece kendi işlemlerinden yola çıkarak, hiçbir dışsal kaynağa ya da duyuma ihtiyaç duymadan oluşturabilir. Bu kavram çok önemli düzenleyici bir öneme sahiptir. Anlama yetisinin nesnelere sistematik bir birlik verir, insan bilgisini tamamlar, taçlandırır ve evrenin ya da doğanın nesnelerinin, özgür ve akıllı üstün bir varlığın sistematik bir yaratısını oluşturuyormuş gibi görünmelerine neden olur. Kısaca bu kavram dünyaya düzen, birlik ve sistem verir. Ama teorik akıl bu kavramı kendi kendisine oluşturabilmesine rağmen, asla bu kavrama karşılık gelen gerçek bir varlığın olduğuna dair en ufak bir bilgiye sahip olamaz. Kant'ın da açıkça altını çizdiği gibi, “fiziksel-teolojik kanıt hiçbir zaman Üstün Bir Varlığın var olduğunu tek başına kanıtlayamaz” (Kant 2010: 503). Kant öznel bir tanrı kavramından nesnel bir gerçekliğe geçmenin olasılığını tamamen reddetmektedir. Ona göre tanrı, varlığı hakkında en ufak bir kavrama sahip olmadığımız tamamen bilinemez bir varlıktır. Kant, gerçekten var olan bir tanrının olup olmadığı ya da onun varlığına inanmanın – ya da pratik olarak varsaymanın – doğru olup olmadığına ilişkin soruyu teorik aklın belirleniminden tamamen ayırır. Teorik akıl sadece bu kavramı oluşturur. Böyle bir varlığın gerçekten ne var olduğunu ne de var olmadığını kanıtlayabilir. Walter'ın da vurguladığı gibi, “sadece böyle bir varlığın kavramına sahip olmamızdan, onun gerçekten var olduğu sonucunu çıkarma yetkisine sahip değiliz” (Walter 1917: 275). Aşkın tanrı kavramımıza karşılık gelen gerçek bir varlığın var olduğunu desteklemek için sadece saf teorik akılda hiçbir tatmin edici kanıt mümkün değildir.

Kant'ın saf teorik aklın asla tanrı kavramına karşılık gelen bir varlığın olup olmadığına yanıt veremeyeceğini düşünmesine sebep olan şey, onun doğayı – yasalara göre işleyen olgular topluluğunun birliği olarak doğayı – olguların aklın içindeki sistemi olarak düşünmesidir. Kant'a göre zaman ve mekan içinde algılanan her şey, dolayısıyla bizim için mümkün olan deneyin tüm nesneleri, olgular dışında bir şey değildir, yani, düşüncemiz dışında epistemolojik olarak bağımsız bir varlığı olmayan tasarımlardır. Düşünen özne kaldırıldığında, tüm maddi dünya ortadan kalkar (Kant 2010: 400). Kant, akıldan bağımsız olan ve duyularımızı etkileyen nesnelerin varlığını kabul etmesine rağmen, onların kendinde şey olarak bilinemez olduklarını, sadece var olduklarının bilinebileceğini düşünmektedir. Bizim dışımızda duyularımız üzerindeki etkilerini elde ettiğimiz şeyler var olmasına rağmen, bunların kendinde şey olarak bilgisine sahip olunamayacağı, bizim için hep bilinemez olduklarını savunmaktadır. Böylece Kant, tanrının her şeyin yaratıcısı ve ilk nedeni olduğunu savunan teistik görüşün ontolojik kanıtını çürütmektedir. Tüm bu düzenin, çeşitliliğin, güzelliğin ve doğanın bu harika formlarının yaratıcısı olarak evrenin kutsal bir yaratıcısının gerçek varlığını kabul etmek için en küçük temele sahip değiliz. Böylelikle teistik görüşün tüm ontolojik kanıtlarının Kant tarafından geçersiz olduğu gösterilmektedir. Bilinen evrenin mimarı ve ilk nedeni olan tanrının nesnel olarak var olduğuna dair ontolojik kanıt, tüm temelini ve kaynağını kaybetmiştir. Tüm bunlar tanrının bilinebilir olduğunu düşünmenin Kant için ne kadar imkansız olduğunu göstermektedir. Tanrı kavramının teorik akıl tarafından kanıtlanamayacağını açıkça belirten Kant, kendisini teolojik bilinemezciğe ya da boş ateizme atmaz. Hala asıl ve takdire değer bir teoloji vardır ama onun temelleri teorik akılda değil, tamamen pratik akıl tarafından emredilen ahlak yasasında yatmaktadır. Ahlaklılık kendi desteği ve çıkarları için doğanın yöneticisi olarak bir tanrının kabulünü talep eder ve sadece bu temel üzerinde, başka hiçbir teorik ya da bilimsel bilgi olmaksızın, doğru olarak kabul edilmeyi hak eder. Pratik aklın başardığı şey, teorik akıl tarafından üretilen tanrı kavramına karşılık gelen nesnel bir gerçekliğe sahip ve insanın ve doğanın kendisi için yapamadığı şeyi yapan – yani erdemle mutluluk arasındaki bağlantıyı garantileyen – bir varlık varmış gibi düşünmemizi, umut etmemizi ve buna göre eylemde bulunmamızı sağlamaktır. Böylece tanrı kavramı sadece pratik bir uygulamaya, pratik bir kullanışa ve pratik bir amaca sahiptir. Gerçek bir varlığa sahip böyle bir varlığın olduğunu kanıtlayacak hiçbir bilgiye sahip değildir. Ona göre tanrı,

ahlaki yaşantımızda bizi doğruya götüren düzenleyici bir kavramdır. Daha önce belirtildiği gibi, tanrının varlığının ya da yokluğunun ontolojik ve kozmolojik kanıtlarının teorik aklın sınırlarını aştığını düşünmektedir. Özgürlük, tanrının varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü kavramları teorik olarak sadece izin verilebilirdir ama pratik olarak zorunludur. Burada ahlaklılık kavramının dinden önce geldiğinin altını çizmekte yarar vardır çünkü tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü kavramlarına ahlak aracılığıyla – en yüksek iyi kavramı aracılığıyla – ulaşılmaktadır. Yukarıda belirtildiği gibi, istemenin tek nesnesi olan en yüksek iyi kavramının olanaklılığı için ruhun ölümsüzlüğü ve tanrının varlığı kavramlarının postüla olarak kabul edilmesi gerekir. Kant’a göre tanrıya inanç ahlaki olarak zorunludur ve böylece ahlak kaçınılmaz olarak dine götürmektedir. Kant’ın tanrının teorik bilgisine sahip olunamadığı görüşünden yola çıkarak birçok yorumcu tanrının hiçbir bilgisine sahip olunamayacağını düşünmektedir. Ama bu görüşler tam olarak Kant’ın düşüncelerini yansıtmamaktadır çünkü ahlak yasasının kurucusu ya da yaratıcısı olup olmadığı tartışmalı olsa da, Kant tanrı idesini, bu dünyada olmasa da, başka bir dünyada ahlaka uygun erdemli eylemleri mutlulukla taçlandırarak bir garantör olarak düşünmektedir. Bu konuda böyle bir anlaşmazlığın yaşanmasının temel sebebi, Kant’ın tanrı kavramı ile Kant’ın görüşlerini eleştiren yorumcuların kabul ettiği tanrı kavramının aynı olmamasıdır. Her iki taraf da tanrı sözcüğünü kullanmasına rağmen, Kant tanrı kavramının mutlulukla ahlaklılık arasında bir bağ kuran en yüksek iyi kavramının olanaklılığını sağlayan bir kavram olarak ele alırken, diğer yorumcular tanrıyı doğada karşılığı gösterilebilen ve evreni yaratan gerçek bir varlık olarak düşünmektedir. tanrının teorik olarak varlığının kanıtlanamaması –yani görüşünün gösterilememesi – bazı düşünürlerin Kant felsefesinin, ahlaki olarak en iyi bir varlığı garanti edecek yeterli bir teolojik bir temele sahip olmadığını düşünmelerine yol açmaktadır. Ama Robert Arp, Kant’ın ahlak felsefesinden “eğer Tanrı olmasaydı, ahlaki görelilik, kaos ve genel ahlaksızlık hüküm sürerdi” önermesinin çıkarılamayacağını savunmaktadır çünkü ona göre Kant’ın ahlaki projesi ahlaklılığı, Tanrı olsun ya da olmasın, akılla temellendirmektir (Arp 2007: 17). Gerçekten de Kant’ın oluşturduğu ahlak yasası ve ödev kavramları tamamen saf akılla temellendirilmiştir ve ahlaklılığın temelinde tanrı değil, kendi içsel değer ve mükemmelliği yatmaktadır. En yüksek iyinin koşulsuz bölümü olan ahlak yasası, erdem ve ödev duygusunu tanrı olmadan kendi kendimize elde ederiz. Ama bu, kişinin ödevine uygun eylemde bulunması için tanrının

var olmasına gerek olmadığı anlamına gelmez, çünkü Kant’a göre istemenin tek nesnesi olan en yüksek iyiyi olanaklı kılacak tanrı ve ölümsüzlük kavramları olmadan, ahlak yasası içi boş bir kavram olurdu. Ahlak yasası ve erdem, sadece saf pratik akıl tarafından elde edilmesine rağmen, onların gerçekleştirilebilir olabilmeleri için bu teolojik kavramların kabul edilmesi zorunludur. Bu nedenden ötürü, dinsel Kant felsefesinin temelini oluşturmaya da onun vazgeçilmez tamamlayıcı parçasıdır. Kant, dinsel olmadan pratik felsefesini haklı çıkaramamaktadır çünkü Tanrının varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü kavramları olmadan, onun ahlak felsefesi pratikliğini kaybetmeye mahkum olacaktır. En yüksek iyiyi mümkün kılacak bir tanrının var olduğuna inanmadan onun elde edilebilir olduğuna inanamayız. Bu nedenle tanrının varlığına inanmak zorundayız. Böyle bir inanç ahlaki açıdan zorunludur.

Seküler hümanistlerin Kant’ın ahlak felsefesine yönelttikleri en büyük eleştiri de bu en yüksek iyi kavramı üzerinedir. Kant’ın iddiası, en yüksek iyinin bu dünyada erişilemez olduğu iddiasına dayanmaktadır ve onun ahlak teorisini dinselliğe sürükleyen de bu iddiasıdır. Etikte doğalcılığı savunan Wielenberg ise en yüksek iyi kavramını ileri sürmek zorunda olup olmadığını sorgulamamız gerektiğini düşünmektedir. Hem doğalcılığa hem de Kant’ın felsefesine göre en yüksek iyiye bu dünyada ulaşamaz. O halde en yüksek iyiye ulaşmak için tanrının varlığına ya da ruhun ölümsüzlüğüne inanmak yerine, en yüksek iyiye mümkün olduğunca bu dünyada yaklaşılmaya çalışma ödevimiz olabilir. Wielenberg’e göre eğer Tanrı varsa, en yüksek iyiye ulaşmak ödevimizdir ama eğer Tanrı yoksa böyle bir ödevimiz olamaz; bu durumda ödevimiz bu dünyada elimizden geldiği kadarıyla ona ulaşmaya çabalamak olabilir (Wielenberg 2005: 88-9). İnsanlar kendilerine ulaşamayacakları hedefler koyduklarında, ya da Diener’in James Drane’den alıntılacağı gibi “etik kendi sınırlarını aştığında, başka bir gerçekliğe açılır – dini gerçekliğe” (Diener 1997: 48). Ahlaki mükemmelliğin peşinden koşan insanların bunu gerçekleştirebilecekleri ek bir kaynağa ihtiyaçları vardır ve bu kaynak genellikle dinde bulunur. Diener’e göre Kant da bu fikri desteklemektedir. Ahlak yasasının üzerlerine koyduğu ödevleri sadık bir şekilde gerçekleştirebilmek için insanlar, ahlaki çabalarının boşa olmadığına ve çabalarının ödüllendirileceğine inanmaları gerekir. Bu nedenle ruhun ölümsüzlüğü ve tanrı kavramları Kant’ın ahlak felsefesinin ayakta durabilmesi için zorunlu olmasa da, ciddiye alınabilmesi için kaçınılmazdır. Kant’ın ahlak felsefesini bu kadar tartışmalı hale getiren bu en yüksek iyi

kavramının yarattığı probleme, sonraki bölümlerde ele alacağımız Hume, evrimsel etiği destekleyen düşünürler ve seküler hümanistler daha mantıklı bir çözüm sunmaktadırlar. Onlara göre doğa ile ahlaklılık arasında bir bağıntıyı zorunlu kılan en yüksek iyi kavramına ihtiyaç yoktur çünkü doğanın ahlaklı olma gibi bir yükümlülüğü yoktur. İlerleyen bölümlerde birkaç defa tekrarlanacağı gibi, doğa ahlaki açıdan kayıtsızdır. Doğanın insanları mutlu etmek gibi bir misyonu yoktur. Bu nedenle ne doğa ile ahlaklılık arasında bağ kuracak bir en yüksek iyi kavramına ne de bu kavramı mümkün kılacak bir varlığa ya da başka bir hayata ihtiyaç vardır.

Son olarak daha önce de vurgulandığı gibi, nesnel bir gerçeklik olarak Tanrı'nın bilgisini sağlayacak en ufak bir temele sahip olamadığımız için, erdemli insanlar için mutluluğun zorunlu sağlayıcısı olarak pratik bir şekilde Tanrı'yı kabul etmemiz gerekir. Pratik akıl bize O'nun gerçek ya da bilimsel bilgisini vermez ya da spekülatif akıl aracılığıyla sahip olduğumuz içsel tanrı kavramıyla dünyada gerçeklik olarak karşılık gelen bir varlık arasında köprü kuran bir yöntem sunmaz. Sadece ve sadece onun varlığına dair bir tür mistik inancı teşvik eder. Bu nedenle Kant'ın ahlak felsefesi çok şey vaat etmesine rağmen bunların çok azını gerçekleştirir. Tanrının nesnel varlığına ilişkin teorik ve bilimsel bilgi ve yargılardan tamamen yoksun olmamıza rağmen, sanki *O varmış gibi* eylemde bulunmamızın uygulanabilir olduğunu savunmaktadır. J. Walter'a göre Kant ve destekçileri "imkansız varsaymaktadırlar. İnsanlar hiçbir amaç için sadece görünüş ya da yanılsamaya yüksek bir değer yüklemekle yetinmez. Bu tarz bir kendini kandırmacayı bu kadar uzun süre uygulayamazlar. İnsanlar sadece bilinen gerçekle bağlantısı olan amaç ve yükümlülüklerle tatmin olurlar" (Walter 1917: 295). Gerçekten de insanlar hayatlarını ve amaçlarını, ahlaklılığın zorunlu sonucu olan ama gerçek dünyada karşılıklarını asla gösteremedikleri ön kabuller üzerine değil, gerçekliklerini bildikleri şeyler üzerine inşa ederler. Alıntıdan da açıkça anlaşılacağı üzere Walter'a göre tanrının varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü koyutları birer kendini aldatmacadır ve Kant'ın teorik ve pratik akıl arasında düzenlediği barış, içi boş bir barıştır.

### 3. BÖLÜM: HUME'UN AHLAK TEORİSİ

18. yüzyılın diğer etkili filozoflarından biri olan ve genel olarak felsefi sistemi kuşkucu ya da deneyci olarak nitelendirilen David Hume'un aynı zamanda modern felsefenin ilk hümanist filozoflarından biri olduğu da eklenebilir. Evrim teorisini ortaya atan Charles Darwin Hume'dan çok etkilendiğini itiraf etmektedir. Benzer bir şekilde Hume, Kant'ı dogmatik uykusundan uyandırmıştır. Adam Smith de kendi felsefi dizgesinin başlangıç noktası olarak Hume'u kabul etmektedir. Hume gerek epistemoloji gerekse de etik alanında önemli bir yere sahiptir. Bilgi felsefesi hakkındaki görüşleriyle doğru orantılı olarak din alanına da kuşkucu bir şekilde yaklaşarak teoloji alanındaki görüşlerini de açıkça dile getirmiştir. Din ile ahlak arasındaki ilişkiyi inceleyen günümüzde birçok düşünür Kant ve Hume'un görüşlerine değinmektedir. Eserlerinin çoğu haklı olarak skeptik ve ateistik (aslında agnostik olarak değerlendirmek daha doğru olur) olarak düşünülen Hume, zamanının önde gelen düşünürlerinin aksine ahlakı dinden tamamen ayırmıştır. Etik alanındaki görüşleriyle içinde bulunduğu dönemin genel kabullerine karşı çıkmıştır. Onun etik görüşü ölümden sonra yaşam, kutsal plan ya da tanrının istenci gibi terimlerden tamamen arındırılmıştır. Faydacılığı savunan diğer filozoflara öncülük etmesi bakımından ayrıca bir öneme sahiptir. Hobbes, Locke ve Kant ahlakın kaynağını aklın işleyişinde, Filmer ve Pufendorf vahiyde, Butler vicdanda bulurken, Shaftsbury, Hutcheson ve Hume ahlaki davranışlarımızın ya da yargılarımızın temel ilkesinin ahlak duygusunda yattığını ileri sürmektedir. Ahlaki yargılarımızın temelinin akılda yattığı görüşüne karşı çıkan Hume, bir davranışın yansız bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde insanda yarattığı onaylanmanın verdiği hazzın ya da onaylanmamanın verdiği rahatsızlığın ahlaki davranışlarımızın temel ilkesi olduğunu düşünmektedir. Aklın ahlaki değerlendirmelerimizin tek kaynağı olduğu görüşünü açıkça reddeden Hume, aklın ahlaki eylemlerimizde hiçbir etkisinin olmadığını öne sürmemektedir, akla sadece yardımcı bir rol biçmektedir. Hume'un ahlak görüşü genel olarak, eylemde bulunan kişinin davranışından etkilenen kişinin duygularının tarafsız bir gözlemci tarafından sempati aracılığıyla onaylayıp onaylanmamasını içeren bir olaylar zinciri olarak düşünülebilir. Eylemde bulunan kişi, doğal ya da yapay karakter özellikleri tarafından harekete geçirilir. Eylemden etkilenen kişi bu davranışı kabul edilebilir/yararlı ya da kabul edilemez/zararlı bulur. Eylemden etkilenen kişinin deneyimlediği bu haz ya da acı, tarafsız bir gözlemci tarafından duygudaşlık aracılığıyla



paylaşılır ve yine gözlemci tarafından ya erdem olarak ya da erdemsizlik olarak nitelendirilir. Hume'un ahlak felsefesi üç alt başlıkta incelenebilir: (i) Ahlakın kökeni, işleyişi gereği akılda yatmaz. (ii) Ahlaki davranışlarımızın / değerlendirmelerimizin ilkesi ahlak duygusudur, yani onaylanma ve onaylanmama duygularıdır. (iii) Ahlak, dinden tamamen bağımsızdır.

### 3.1. AHLAKIN KÖKENİ AKILDA YATMAZ

Hume'a göre akıl, *tek başına* hiçbir zaman istencin herhangi bir eylemi için bir güdü olamaz ve istencin yönetiminde tutkuya karşı çıkamaz (Hume 2009: 266-7). Burada Hume aklın bir eylemin meydana gelmesinde hiçbir rolü olmadığını değil, bir eylemi meydana getiren ya da engelleyen belirleyici ilkenin akıl yerine tutkular olduğunu savunmaktadır. Ahlaki eylemleri yönlendirme konusunda sadece yardımcı bir role sahip olan akıl, tutkuların harekete geçirici ya da engelleyici etkilerini ne kontrol edebilir ne de onlara karşı koyabilir. Bu nedenle de, ahlaklılık akılla temellendirilemez ve ahlak kuralları aklın çıkarsamalarından tamamen farklıdır. Hume'un aklın tek başına ahlaki eylemlerimizin kaynağı olamayacağı hakkındaki görüşünün temelinde aklın işlevleri yatmaktadır. Ona göre akıl tek başına belirli bir amacı hedefleyen istemli bir eyleme sebep olamaz çünkü "anlama yetisi [ya] tanıtlama veya olasılıktan hareketle yargıda bulunur ya da tasarımlarımızın soyut ilişkilerini veya nesnelerin bize bir tek deneyimin bildirdiği ilişkilerini inceler" (Hume 2009: 277). Tasarımlarla ilgili olan tanıtlayıcı akıl yürütme, işlevi gereği, eylemlerimize karar vermede hiçbir rol oynayamaz çünkü erdem ve erdemsizlikler, doğaları gereği, tanıtlayıcı akıl yürütmenin nesneleri değildir. Tanıtlayıcı akıl yürütme, Hume'a göre, tasarımlar arasındaki *benzerlik*, *zıtlık*, *nitelik ve nicelik* ilişkilerini kurar. Ve açıktır ki erdem ve erdemsizliklerin bu dört a priori bağıntı ile ilgisi yoktur. Nedensel akıl yürütme ise dış dünyadaki olguların neden ve sonuç ilişkilerini kurar ve tutkularımız tarafından belirlenen amaçlarımıza ulaşmak için gerekli olan olguların bilinmesi, nelerin yapılması ve hangi araçların kullanılması gerektiği konusunda sadece yardımcı bir role sahiptir.

Açıktır ki herhangi bir nesneden acı ya da haz beklentisinde olduğumuz zaman, buna bağlı bir hoşnutsuzluk ya da eğilim heyecanı duyar ve bize bu rahatsızlığı ya da doyumunu verecek olandan kaçınmaya ya da onu kucaklamaya götürülürüz. Yine açıktır ki, bu heyecan burada dinmez ve görüşümüzü dört bir yana çevirerek, neden-sonuç ilişkisi yoluyla ilksel nesnesi ile bağlantılı olan her nesneyi kavrar.

Öyleyse akıl yürütme burada bu ilişkiyi saptamak için yer alır; akıl yürütmelerimizin değişmesine göre, eylemlerimiz de buna karşılık bir değişim elde ederler. Ancak bu durumda açıktır ki dürtü ustan doğmaz, yalnızca onun tarafından yönetilir. (Hume 2009: 277)

Nesneler arasındaki neden-sonuç ilişkileri de bir eylemde bulunmak için gerekli güdüyü tek başına oluşturmaz. Bir istek ya da arzu duyulmadığı sürece doğadaki nesnelerin neden-sonuç ilişkileri kişiyi bir eylemde bulunmaya itemez. Bu nedenle akıl, bir eylemde bulunmak için bir güdü oluşturmaz, bir diğer deyişle tek başına istenci etkileyemez. Akıl hiçbir eylemin tek nedeni olamayacağı gibi, başka bir tutkuya sebep olması dışında, hiçbir eylemi de engelleyemez. Bir eylemde bulunmak için o eyleme neden olacak bir güdünün – bir haz duygusunun – bir eylemi engellemek için ise o eyleme neden olan güdüye karşı bir güdünün – bir acı duygusunun – bulunması gerekir. Hume’un deyişiyle, “karşıt bir tutkudan başka hiçbir şey tutkunun dürtüsüne karşı çıkamaz ya da onu yavaşlatamaz” (Hume 2009: 278). Ona göre, akıl insanların hedeflerini *belirleyemez*, sadece bu hedeflere nasıl ulaşılacağı konusunda onları *yönlendirir*. İnsanların amaçlarını belirleyen şey *tutkulardır*. Böylece aklın insanların kendileri için koydukları hedeflerin *ilk* kaynağı olabileceğini açıkça reddederek bu hedefleri sadece tutkuların belirleyebileceğini savunmaktadır.

Hume’un aklın ahlaki eylemlerin güdüsü olamayacağı görüşünü savunmasının bir diğer nedeni de, bir tutkunun, doğası gereği, doğruluğa ya da akla karşıt olamayacağını düşünmesidir. Bir tutkunun veya bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığı diye bir şey söz konusu olamaz. Doğruluk ya da yanlışlık ile kastedilen şey tasarımların, temsil ettikleri nesnelerle uyuşup uyuşmamasıdır. Bu nedenle bir tutkunun ya da eylemin akla uygunluğundan ya da uygunsuzluğundan söz edilemez.

Us doğruluk ya da yanlışlığın keşfidir. Doğruluk ya da yanlışlık, gerçek tasarım ilişkileriyle veya gerçek varoluş ve olgularla anlaşılmaya ya da anlaşmazlığa dayanır. Öyleyse bu anlaşılmaya ya da anlaşmazlığa açık olmayan hiçbir şey doğru ya da yanlış olmaya yetenekli değildir ve hiçbir zaman usumuzun nesnesi olamaz. İmdi açıktır ki tutkularımız, istemlerimiz ve eylemlerimiz böyle bir anlaşılmaya ya da anlaşmazlığa kapalıdır; çünkü bunlar kendi başlarına tamamlanmış ilksel olgu ve gerçeklikler olup diğer tutku, istem ve eylemlere hiçbir gönderme içermezler. Öyleyse doğru ya da yanlış ilan edilmeleri ve usa karşıt ya da uyumlu olabilmeleri olanaksızdır. (Hume 2009: 308-9)

Hume’un özellikle vurgulamak istediği şey, tutkuların, eylemlerin ve istemlerin aklın değerlendirmesi için uygun içeriğe sahip olmadığı ve akla uygun olup olmadıklarının

akıl tarafından değerlendirilemeyeceğidir. Akıl tasarımların gerçek nesnelere uygunluğunu keşfederken, tutkular, istemler ve eylemler böyle bir uygunluğa açık değildirler çünkü kendileri birer gerçekliktir. Bu nedenle tutkularla akıl arasında doğaları gereği hiçbir zıtlığın bulunamayacağını dile getiren Hume, antik ve modern felsefenin temelinde yatan aklın tutkular üzerindeki o sözde üstünlüğünün, aklın tanrısal kökeni ve tutkuların körlüğü, değişkenliği ve aldatıcılığı nedeniyle aralarındaki çatışmanın aslında yanlış bir adlandırmadan ibaret olduğunu savunmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse, erdemli ya da erdemsiz hiçbir davranışın ve istemin akla uygunluğu ya da uygunsuzluğu tartışılmaz. Bir eylemin erdemli olması onun doğru olduğu anlamına gelmez çünkü doğru ve yanlış kavramları eylem, tutku ve istemler için uygun bir kavram değildir. Övgüye değer ve kabahatli kavramları, doğru ve yanlış kavramlarından tamamen farklıdır. Belki de burada Hume'un bu konu hakkındaki meşhur örneğini vermek yeterli olacaktır:

Parmağımın çizilmesi yerine bütün dünyanın yok olmasını yeğlemek usa aykırı değildir. Bir Hintlinin ya da hiç bilmediğim bir kimsenin en küçük rahatsızlığını önlemek için mahvoluşumu seçmem usa aykırı değildir. Hatta bizzat benim dahi küçük olduğunu kabul ettiğim bir iyiliği daha büyük olana yeğlemem ve birincisi için ikinciden daha ateşli bir duygu taşımam bile usa o denli az aykırıdır. (Hume 2009: 278)

Hume, bu alıntıların da açıkça gösterdiği üzere, ahlaki eylem ve yargılarımızda aklın sadece yardımcı bir role sahip olduğunu düşünmektedir. Aklın işlevi gereği ahlaki eylemler üzerinde doğrudan bir etkisi yoktur. Ona göre ahlaki eylem ve yargılarımızın temelinde tamamen duygu ve tutkular yatmaktadır. Evrimsel etik ve seküler hümanizm bölümlerinde ele alınacağı üzere, ahlaklılığın temelini duygu ve tutkularda yattığı konusunda kısmen Hume haklıdır. Ama ahlaklılığın ilk temelini duygularda yattığı kabul edilmesine rağmen Hume, duyguların ahlaklılığın tek dayanağı olduğu ve aklın duyguların kölesi olduğu düşüncesinde haklı görünmemektedir. Günümüzün genel ahlak ilkelerinde duygular kadar akıl da önemli bir rol oynamaktadır ve hatta insanlar tamamen duygularının esiri değil, tam tersine akılları aracılığıyla duygularının esaretinden kurtulabilmişlerdir.

### 3.2. AHLAK DUYGUSU VE SEMPATİ

Aklın eylemlerimizin tek kaynağı olamayacağı sonucuna varan Hume, bu kaynağı tutkularda bulmaktadır. Hume, aklın tutkuların kölesi olduğunu ve tutkulara hizmet etmekten ve boyun eğmekten başka bir görev üstlenemeyeceğini savunmaktadır (Hume 2009: 278). Ona göre, niyetli eylemlerimiz doğrudan tutkuların ürünleridir ve hiçbir zihinsel durum tek başına, bir duygu üretmeksizin, niyetli bir eylemin kaynağı olamaz. Bu hareket ettirici tutkuların nedenleri ise haz ve acı tasarımlarıdır: “Zevk ve acı tasarımı ruha döndüğünde yeni yeni arzu ve tiksinti, ümit ve korku izlenimleri oluşturur; bunları da bu şekilde türedikleri için iç duyum izlenimleri olarak adlandırmak doğru olacaktır” (Hume 2009: 21). Ona göre, kişilerin ve özelliklerinin ahlaki değerlendirmeleri duygularımızdan doğar. Erdem ve erdemsizlik, bir eylem üzerinde yansız bir şekilde düşünen kişide onaylama ya da reddetme duygusu üreten karakter özellikleridir. Ahlak duygusu, niyetli bir şekilde yapılan eylemin, bağımsız bir gözlemci tarafından nesnel olarak değerlendirilmesiyle, yine gözlemcide oluşan onaylama ya da reddetme duygusundan başka bir şey değildir. Sempati aracılığıyla eylemden etkilenen alıcının duygularına ortak olan gözlemci, alıcıyla birlikte bir haz ya da acı duygusu edinir ve kişisel çıkarlarından bağımsız olarak söz konusu eylemin erdemli ya da erdemsiz olduğu sonucuna varır. Bir eylemin erdemli olup olmadığının, eylemin gözlemcide yarattığı onaylama ya da reddetme duygu tarafından belirlendiği açıkça dile getirilebilir. Hume’un da açıkça belirttiği üzere, ahlak duygular tarafından belirlenir ve erdem de herkes tarafından onaylanan veya kabul edilebilir olan zihin özelliğidir. Erdemli olarak nitelendirilen karakter özellikleri kendisi tarafından veya diğer insanlar tarafından ya anında kabul edilebilirdir ya da yararlıdır. Erdemsiz olarak nitelendirilen davranışlar için ise bunun tersi geçerlidir. Eylemin ahlaki değerlendirilmesinde temel alınan ilkeler yararlılık ya da kabul edilebilirlik olmasına rağmen, değerlendirilmenin yapıldığı bakış açısı kişisel değil, genel bir bakış açısıdır. Değerlendirmede bulunan gözlemci tarafsız, genel bir bakış açısı edinir. Bir eylemin ya da karakter özelliğinin başkaları üzerinde yarattığı haz ya da acı duygularının sempati aracılığıyla paylaşılmasıyla gözlemci de benzer haz ve acı duygularını edinir ve edindiği duygularına göre de eylemin ya da karakter özelliğinin erdemli olup olmadığına karar verir. İlk bakışta ahlak duygusunun temelinde haz ve acı duygularının yattığı görüşü bizi subjektivist bir ahlak anlayışına götürebilir ama dikkatle incelendiğinde sempatinin

Hume'un ahlak anlayışında çok önemli bir role sahip olduğu açıkça görülebilir. İnsanların birbirlerinin duygularını sempati aracılığıyla anlayabilmeleri için ortak duygulara ve tutkulara sahip olmaları gerekir. Eğer duygularında bir benzerlik olmasaydı, kişilerin birbirlerinin duygularını algılamaları hiçbir şey ifade etmezdi, çünkü kendilerinde karşı taraftan elde edilen duyguların aynısı ya da benzeri olmadığı için kendilerini onların yerine koyamazlardı ve duygularını paylaşamazlardı. Ahlak duygusu, bir karakter özelliği ya da eylemden etkilenen alıcı ve gözlemci arasındaki sempati tarafından üretilir. Bu duygu da, kişisel çıkarlardan ve kişisel haz ve acı duygusundan tamamen farklıdır. Sempati (duygudaşlık), kişinin bir başkasıyla aynı ruh haline girip onun duygularını yakalayabildiği psikolojik mekanizmadır. Hume, insanların kendi kişisel bakış açılarından hareketle ahlaki değerlendirmelerde bulunduklarını değil, genel bir bakış açısıyla bu değerlendirmeleri yaptıklarını düşünmektedir. İnsanlar birbirlerine çok benzedikleri için birbirlerinin duygularını rahatça tanıyabilmektedirler. İnsanlar birbirlerine ne kadar çok benzerlerse, duyguların taşınması da bir o kadar kolay olmaktadır. Hume'a göre ahlaki yargılar temelinde duygulanımların taşınmasıdır. Erdemli ve erdemsiz davranışlar ya da karakter özellikleri, tarafsız bir bakış açısıyla düşünüldüğünde, hissedilen ahlaki onaylamanın verdiği haz ya da reddetmenin verdiği rahatsızlık duyguları aracılığıyla belirlenir. Bu duyguların belirlenmesinde de en önemli etken duyguların paylaşılmasını sağlayan sempattir. Eğer bir kişi, özellik ya da eylemden etkilenen herkesin duygularını paylaşmamıza izin veren tarafsız bir bakış açısı edinirsek, söz konusu özellik ya da eylemin onaylanması ya da reddedilmesi, sürekli değişen bireysel ilişki ve koşullarla değil, sempatiyle temellendirilmiş olur.

### **3.3. ÖZGÜRLÜK VE ZORUNLULUK**

Niyetli eylemlerimizin ve dolayısıyla ahlaki eylemlerimizin hareket ettirici ilkesinin sadece akıl olamayacağını, onların temelinde bir tutkunun yatması gerektiğini savunan Hume'un, etiğin belki de en önemli kavramlarından olan özgürlük ve zorunluluk ikileminde zorunluluk tarafında yer aldığı kolaylıkla söylenebilir. Hume'un bu konu hakkındaki konumunu belirlemeden önce özgürlük ve zorunluluk kavramlarıyla ne kastettiğini açıklamak çok önemlidir. Hume zorunluluk kavramı ile nedensellik

kavramını genel olarak aynı anlamda kullanmaktadır. “Neden “ikinci bir objenin izlediği bir objedir, öyle ki, ilkin benzeyen bütün objeleri ikincisine benzeyen objeler izler. Ya da başka bir deyişle, öyle ki birinci obje olmasaydı ikincisi hiçbir zaman var olamazdı.” Nedenin bir başka tanımına göre de “neden, bir başka objenin izlediği ve belirmesi düşüncüyü her zaman o objeye götüren bir objedir” (Hume 1976: 63). Hume’a göre nedensellik kavramı ne sezgi yoluyla ne de tanıtlama yoluyla elde edilebilir. Bu kavram zorunlu olarak gözlem ve deneyden doğmaktadır. O, “... bir nedenin zorunluluğu için üretilmiş olan her türlü tanıtlama[nın] bir aldatmaca ve safsata” olduğunu düşünmektedir (Hume 2009: 66). Her türlü tasarımın anlaşılması için izleniminin bulunması gerektiği ilkesinden hareketle yola çıkan Hume, nedensellik kavramının varlıkların kendilerinde sahip oldukları bir özellik değil, aralarındaki ilişkiye ait bir özellik olduğunu gösterdikten sonra, bu kavramın üç özelliğini bulmaktadır: yer ve zamanda bitişiklik, öncelik ve sonralık, sürekli birliktelik. Belirli tikel bir olay gözlemlendiğinde – Hume’un örneğini verecek olursak bilardo topunun diğerine vurması – çıkarabileceğimiz tek sonuç aynı yer ve zamanda birbirinden önce ve sonra gelen iki olayın varlığıdır. Sadece bir olaydan yola çıkarak asla nedensellik kavramına varılamaz. Nedensellik kavramına ulaşabilmek için yer ve zamanda bitişiklik ve öncelik-sonralık ilkelerinin yanında, benzer nesnelerin her zaman benzer bitişiklik ve ardışıklık ilişkileri içinde olduklarına işaret eden sürekli birliktelik ilkesinin de olması gerekmektedir. Sadece tek tek örneklerle bakarak genel kural oluşturmak ve böylece nedensellik idesini elde etmek imkansızdır. Eğer öyle olsaydı, doğada aynı yerde birbirini takip eden tüm tekil olayların birbirinin nedeni ve sonucu olması gerekirdi. Zorunluluk kavramını nasıl elde ettiğimizi Hume şu şekilde özetlemektedir:

... zorunluluğun genellikle hangi nesnelerde olması gerektiğini düşünürüm; onun her zaman neden-sonuçlara atfedildiğini bularak, gözümü bu ilişki içine yerleştirilmesi gereken iki nesneye çevirir ve onları imkan verdikleri durumların tümünde incelerim. Hemen algılarımda ki bunlar zaman ve yerde bitişiktirler ve neden dediğimiz nesne sonuç dediğimiz öteki nesneyi önceler. Tek bir örnekte üzerinde daha ileri gidemem; nitekim benim için bu nesneler arasında herhangi bir üçüncü ilişki bulmak olanaksızdır. Dolayısıyla görüşümü benzer nesneleri her zaman benzer bitişiklik ve ardışıklık ilişkileri içinde gördüğüm çeşitli durumları da kapsayacak şekilde genişletirim. İlk bakışta bu işime pek yaramayacak gibi görünebilir. Çeşitli örnekler üzerine düşününce yine aynı nesneleri görürüm; dolayısıyla da bu hiçbir zaman yeni bir tasarım ortaya çıkaramaz. Ancak daha ileri bir araştırma sonrasında yinelemenin her tek bir durumda aynı olmadığını, yeni bir izlenimi ve bu yolla da irdelediğim tasarımı ürettiğini bulurum. Çünkü sık bir yinelemeden sonra, nesnelerden birinin ortaya çıkışıyla zihnin alışkanlık yoluyla o nesneye her zaman eşlik eden görmeye ve bunu ilk nesne ile ilişkisi nedeniyle

daha güçlü bir ışıktaki görmeye belirlendiğini görürüm. O zaman bu izlenim ya da belirlenim bana zorunluluk tasarımı verir. (Hume 2009: 113)

Kısacası Hume'a göre, nedensellik kavramının temelinde çeşitli tikel örneklerin yinelenmesinden kaynaklanan bir alışkanlık yatmaktadır. Benzer nesneleri takip eden başka benzer nesneler, bu nesneleri algılayan zihinde birbirlerine bağlanır ve birinin ortaya çıkmasıyla diğerrinin de var olacağı önceden söylenebilir. Bu örnekler tek başlarına düşünüldüğünde birbirlerinden tamamen ayırırlar ve onların tasarımlarını bir araya getiren zihindeki birleşimleri dışında hiçbir şekilde birleşmezler. Zorunluluk kavramı, bu tekrar eden gözlemlerin sonucudur. Neden olarak adlandırılan bir nesneden sonuç olarak adlandırılan bir diğerr nesneyi çıkarsamamızın temeli, alışkanlık haline gelen bir birlikten doğan geçiştir. Doğadaki olaylar birbirlerine hiçbir şekilde benzemeyecek kadar değişseydi, hiçbir şekilde nedensellik ya da zorunluluk kavramını edinemezdik. Yapabileceğimiz tek şey belirli tikel olayları yine belirli tikel olayların takip ettiğini gözlemlemek olurdu. Olaylar ve nesneler arasında hiçbir şekilde bağ kurulamaz ve doğa hakkında hiçbir çıkarım ya da akıl yürütmede bulunamazdık. Zorunluluk ve nedensellik idemiz tamamen doğanın işlemlerinde gözlemlediğimiz birörneklilikten doğmaktadır. Benzer nesnelerin sürekli olarak birbirini takip etmesinin gözlenmesiyle kazanılan alışkanlık, bizi birini gördüğümüzde diğerrini düşünmeye sevk eder. Nedensellik ya da zorunluluk idesinin tek kökeni budur. Bu şekilde düşünüldüğünde zorunluluk nesnelerde değil, zihinde olan bir şeydir. Nedensellik kavramının anlaşılmasını sağlamak için Hume bu kavramın genel ilkelerini vermektedir: (i) yer ve zamanda bitişiklik, (ii) öncelik-sonralık, (iii) sürekli birliktelik, (iv) aynı nedenin her zaman aynı sonucu üretmesi, (v) nedenselliğin benzerliği saptanan durumlara yüklenmesi ve (vi) benzer nedenlerin benzer sonuçlar üretmediği durumlarda bu kuralsızlığın nedenlerde bir farklılıktan kaynaklanması (Hume 2009: 125).

Bu açıdan bakıldığında nedenselliği ve zorunluluğu sadece maddi nesnelerin hareketlerinde değil, insan özellikleri, dürtüleri ve davranışları arasında da bulabiliriz. Hume tüm uluslarda ve çağlarda insan eylemleri arasında büyük bir uyuşmanın bulunması ve ilke ve işleyişinde insan doğasının hep aynı kalmasının da insan eylemlerinde nedenselliğin bulunduğu bir örnek teşkil ettiğini düşünmektedir. Belirli bir tecrübe süreciyle biriktirilen genel gözlemler aracılığıyla insanın doğal yapısı hakkında görüşler dile getirilir ama insanların eylemlerinde hiç birörneklilik olmasaydı,

insanlar üzerine genel bir gözlem edinmek imkansız olurdu (Hume 1976: 68-9). Doğadaki olay ve nesnelerde olduğu gibi, her insan eylemini teker teker değerlendirmek zorunda kalır ve genel kurallar oluşturarak insanların karakter özelliklerinden ya da tutumlarından bahsedemezdik. Sadece insanların karşılaştıkları her bir olayda nasıl davrandıklarını söyleyebilirdik. Ama bu, tüm insanların belirli durumlarda tamamen aynı davranışları sergileyecekleri anlamına gelmez. Böyle bir yargı gerçekte çelişirdi. Her insan kendine ait bir kişiliğe ve karakter özelliğine sahiptir. Bazı insanlar tutumluyken bazıları cimri ya da eli açıktır. Bazı insanlar cesurken, diğerleri gözü kara ya da korkaktır. Değişik karakter özelliklerine sahip bunca insanın her birinin benzer durumlarda tamamen aynı şekilde davranmalarını beklemek insanları sadece birer robot olarak görmek olurdu. Bu konuda Hume da aynı şekilde düşünmektedir:

Ancak, insan eylemlerindeki bu birörnekliliği, karakter, önyargı ve kanı farklılıklarına yer vermeksizin, bütün insanların aynı durumlarda tamı tamına aynı şekilde hareket etmelerini bekleyecek kadar ileri götürmemeliyiz. Böylesine her bakımdan birörneklilik, doğanın hiçbir yerinde yoktur. Tam tersine, farklı insanlardaki davranış çeşitliliğini gözetmekle, yine de bir derece birörneklilik ve düzenlik varsayan daha çeşitli kurallar oluşturmamız mümkün hale gelir. (Hume 1976: 70)

Eğer düşüncelerde ve akıl yürütmelerde tutarlı olmak gerekiyorsa, yukarıda bahsedildiği şekilde nedenselliğin insan eylemlerinde de aranması gerekmektedir. Ama bu insanların her eylemlerinin bir kalıptan çıkmış gibi bire bir aynı olacağı anlamına gelmez. Sadece insanların genel davranışlarından yola çıkarak benzer olaylarla karşılaştıklarında benzer eylemler sergiledikleri ve bu eylemlere bakarak insanın doğal yapısı hakkında genel izlenimlerin edinilebileceği anlamına gelir. İnsanların aynı olaylara kesin bir şekilde aynı eylemlerde bulunmaları beklenemez çünkü insan eylemlerini belirleyen birçok farklı etken vardır. Hume'un zemberek ve sarkacının her zamanki etkisini göstermesine rağmen dişlilerin üzerindeki toz tanesinin bir saatin çalışmasını engellediği örneği ve sahip olduğumuz başka bir rahatsızlık nedeniyle belirli bir hastalığa karşı kullandığımız ilacın her zamanki etkisini göstermediği örneği ile “birkaç durumun gözleminden, bütün neden ve etkiler arasındaki bağlantının aynı derecede zorunlu olduğu ve bazı durumlarda bu bağlantının görünüşteki belirsizliğinin karşıt nedenlerin gizli çatışmasından çıktığı kuralı[nı]” göstermektedir. Bu kuralı insan eylemlerine uygulayacak olursak, karakter özelliği bakımından cömert olduğu bilinen birinin her zaman yaptığı gibi kendisinden borç para istendiğinde eğer ihtiyacı olandan fazlasına sahipse elindekini paylaşması beklenir. O kişiyi tanıyan insanlar geçmiş tecrübelerine



dayanarak ve kimseyi geri çevirmediğini gözlemleyerek, onun cömert biri olduğu izlenimini edinmişlerdir. Ama bu izlenim o kişinin kendisinden her ne zaman borç para istenirse istensin, elindekini paylaşacağı anlamına gelmez. O kişinin ihtiyacından fazlasına sahip olmasına rağmen borç istenildiğinde karşısındakini geri çevirmesi onun eylemlerinin tutarsız olduğunu ya da eylemlerinde bir düzen olmadığını göstermeyebilir. O kişiden beklenmeyen bir eylemin nedeni tutarsızlık ya da düzensizlik yerine, başka bir şey olabilir: örneğin evlenecek kızının düğünü için para biriktirmek gibi. Bu ve bunun gibi birçok örnek bize insan eylemlerinin düzensiz ya da belirli yargılara varamayacak kadar tutarsız olduklarını göstermez. Bunun sebebi, yukarıda bahsedildiği gibi nedensellik kavramının genel ilkelerinden biri olan *benzer nedenlerin benzer sonuçlar üretmediği durumlarda bu kuralsızlığın nedenlerde bir farklılıktan kaynaklanmasıdır*. İnsan eylemlerinin sadece bir nedeni olamaz ve bu nedenler arasındaki gizli çatışma insanların neden benzer durumlarda bazen benzer eylemlerde bulunmadıklarını açıklamaktadır. Bu görüş ile evrimsel etiğin savunucularından Wilson ve Shermer'in insan davranışlarını etkileyen sayısız neden olduğundan insan eylemlerinin teorik olarak önceden belirlenebilir olmasına rağmen bunun pratik olarak imkansız olduğu düşünceleri arasında bir benzerlik bulmak mümkündür.

Hume güdüler ile istemli eylemlerin biraradalığının doğadaki olay ve nesnelerin biraradalığı kadar düzenli ve birörnek olduğunun evrensel olarak kabul edildiğini düşünmektedir. İnsan eylemlerindeki bu düzenliliğin ve birörnekliliğin reddedilmesi halinde ne tarih, ne siyaset, ne ahlak, ne de edebi eleştiri temellendirilebilirdi (Hume 1976: 72-3). Hume'un bir başka meşhur örneği olan idam edilen mahkum örneğinde gösterdiği gibi, doğal ve ahlaki nedenler arasında hiçbir fark yoktur ve nedensellik zincirinde bu nedenler birbirlerine tamamen uyumlu bir şekilde bağlanırlar. Eğer doğadaki nedensellik ile insan eylemlerindeki nedensellik birbirinden farklı olsaydı, nedensellik zincirinde bu sözde iki tür nedensellik birbirine uyumlu bir şekilde bağlanamazdı.

[İ]nsanlar, yine de doğa güçlerinin daha da derinliklerine indiklerinde ve neden ile etki arasındaki zorunlu bağlantı gibi bir şeyi gördüklerine inanmaya kuvvetli bir eğilim gösterirler. Aynı şekilde, düşüncelerini kendi zihinlerinin işlemlerine çevirdikleri ve güdü ile eylem arasında böyle bir bağlantı hissetmedikleri zaman, maddesel gücün sonucu olan etkiler ile düşünce ve akıldan çıkan etkiler arasında bir fark varsaymaya yatkındırlar. Oysa her türlü nedensellik konusunda, objelerin sürekli biraradalığından ve dolayısıyla zihnin birinden öbürüne yaptığı çıkarımdan öte bir şey bilmediğimiz kanısına varınca ve bu iki durumun istemli eylemlerde yer

aldığının evrensel olarak teslim edildiğini görünce, aynı zorunluluğun bütün nedenlerde ortak olduğunu kolaylıkla kabul edebiliriz. (Hume 1976: 75-6).

Hume’a göre nedenselliğin ve zorunluluğun bu bölümün başında yapılan tanım ve özellikleri kabul edildiği takdirde, doğadaki nesneler ve olaylar arasındaki nedensellikte güdüler ve eylemler arasındaki nedenselliğin birbirinden farklı olduğunu öne sürmek tutarsızlıktır ya da sadece sözde kalan bir ayrımdır. Eğer doğadaki nedenselliği kabul ediyorsak, eylemlerdeki nedenselliği de kabul etmek zorunda kalırız. Dolayısıyla, bu açıklamalarında da gösterdiği gibi özgürlük-zorunluluk ikileminde Hume gerek doğada gerek insan eylemlerinde zorunluluğu benimsemektedir. Özgürlük konusunda ise iki tür özgürlüğün olduğundan bahsetmektedir. Birinci anlamına göre özgürlük “istemin belirlemelerine göre eyleyip eylememe gücü”dür (Hume 1976: 78) ve bu anlamda özgürlüğün – yani hareketsiz durmayı seçersek hareketsiz durabiliriz, harekete geçmeyi seçersek, yine, harekete geçebiliriz – herkeste bulunduğu evrensel olarak kabul edilmektedir. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*’de kendiliğindenlik özgürlüğü olarak adlandırdığı bu özgürlüğün varlığını kabul etmektedir. Ama yine aynı eserde kayıtsızlık özgürlüğü olarak adlandırdığı ve zorunluluğun ve nedenlerin olumsuzlanması anlamındaki özgürlüğün var olmadığını düşünmektedir. Yukarıda yeterince açıklandığı üzere Hume, sadece doğadaki olaylar ve nesneler arasında değil, aynı zamanda güdüler ile eylemler arasında aynı nedenselliğin ya da zorunluluğun olduğunu savunmaktadır. Zorunluluğun ya da nedenselliğin karşıtı olarak özgürlük rastlantı ile aynı şeydir ki, rastlantının da var olmadığı evrensel olarak kabul edilmiştir (Hume 1976: 79). Hume’a göre, insan eylemlerinde nedenselliğin olmadığı anlamındaki özgürlüğü kabul edecek olursak, hiçbir insanı yaptığı iyi ya da kötü davranışlarından sorumlu tutamayız, çünkü eylemler gelip geçicidirler. İnsanların eylemlerini erdemli ya da erdemsiz yapan şey, o eylemde bulunmalarını sağlayan karakter ya da eğilimlerindeki nedenlerdir. Eylemlerin temelinde yatan nedenler ortadan kaldırıldığında geriye sadece anlık ve gelişigüzel eylemler kalır ve bunlar da bir kişiyi ya da eylemini ahlaki açıdan iyi ya da kötü olarak değerlendirmek için asla yeterli olamazlar.

Hume rastlantısallığın ve şansın karşıt anlamında, insan eylemlerinde nedenselliğin olduğunu düşünmektedir. Ona göre kayıtsızlık özgürlüğünü – yani nedenselliğin ya da zorunluluğun olumsuzlanması anlamında özgür olduğunu – hissetmenin iki sebebi vardır: Bunlardan ilki kişinin eylemlerinin nedeninin istenci olduğunu ve istencinin de hiçbir şeye bağlı olmadığını hissetmesidir. Ama dışarıdan bakan gözlemci eylemde

bulunan kişinin eylemlerinin sebebinin onun dürtüleri ya da karakteri olduğunu genellikle çıkarsayabilmektedir (Hume 2009: 274). İkinci sebep ise, gerekliliğin bir tür zorlama olarak yanlış anlaşılmasıdır. Hume’a göre birçok insanın eylemlerinin doğa olayları gibi belirlenmediğini düşünmelerinin sebebi, nedensellik kavramının sadece benzer nesnelerin sürekli birlikteliği ya da zihnin bir nesneden diğerini çıkarsaması anlamına geldiğini kabul etmedeki isteksizlikleridir. Nedensellik kavramı Hume’un tanımladığı şekilde kullanıldığı sürece, nedensellik dışsal nesneler arasında hüküm sürdüğü gibi, insan eylemleri ile dürtüleri arasında da kendini gösterecektir. Doğru şekilde algılandığında, insan eylemleri de en az doğadaki dışsal nesnelerin hareketleri kadar düzenli ve bütünlüklüdür ve dış doğada işleyen nedensellikle aynı şekilde yönetilir (Hume 2009: 272-3). Hume, “yalnız bir tür nedenin var olması gibi yalnız bir tür zorunluluğun olduğunu ve moral ve fiziksel zorunluluk arasındaki sıradan ayrımın doğada herhangi bir temelden yoksun olduğu[nu]” özellikle vurgulamaktadır (Hume 2009: 123-4). Hume için bir eylemin erdemli ya da erdemsiz olabilmesi için nedensellik ilkesi zorunludur. Eylem ile karakter özelliği arasında bir nedensellik olmazsa, kimse iyi ya da kötü eylemlerinden sorumlu tutulamaz. Doğada rastlantısallığın olduğunu reddeden Hume, tutarlı bir şekilde insan eylemlerinin de rastlantısal olamayacağını savunmaktadır; çünkü eğer insan eylemlerinin nedenleri olmasaydı, erdemli ya da erdemsiz tüm eylemler rastlantısal olurdu ve bu rastlantısal eylemlerin ahlaki açıdan değerlendiremezdik. Hume insan eylemlerinin bir nedeni olması gerektiği konusunda haklı görünmektedir, ama bu nedenselliğin doğa yasalarının gibi katı ve değişmez olduğu konusunda yanılmaktadır. İnsanların tüm eylemlerinin doğadaki nedenler gibi nedenleri olduğunu savunmak, insanın özgürlüğünü Tanrı’nın ellerinden alıp doğanın ellerine bırakmak olurdu. Tamamen rastlantısal eylemler nasıl ahlaklılığın konusu olamayacaksa, doğa nedenselliği tarafından tamamen belirlenmiş eylemler de o şekilde ahlaki açıdan değerlendirilemez; çünkü tamamen doğa tarafından belirlenmiş eylemlerde bulunan insanlar ne suçlanabilir ne de övülebilir çünkü tüm eylemlerinin son nedeni doğadır. Kısacası insanın özgürlüğü kabul edilmeden, onun ahlaki eylemlerde bulunup bulunmadığı konusunda yargıda bulunulamaz. İnsanın doğa nedenselliği dışında başka bir nedenselliğe ihtiyacı vardır. Kant’ın ahlak yasası, doğa nedenselliğinden farklı olan nedenselliği sunmaktadır. İnsanlar doğaları gereği biyolojik, psikolojik ve toplumsal ihtiyaç ve çıkarlara sahiptir ve ahlaklılığın bir bölümü bu

ihtiyaçları düzenler. Ama diğer taraftan insanı tüm bu doğal nedenlerden kurtaran ve ona özgürlüğünü veren ahlak ilkeleri de vardır. İnsan özgürlüğü sayesinde tüm bu doğal nedenlerden sıyrılarak, akli tarafından belirlenen yasalara uyar.

### 3.4. DİN VE AHLAK

Hume'un ahlak görüşünün daha net anlaşılabilmesi için ahlak felsefesindeki görüşlerini tamamlamadan önce din hakkındaki görüşlerinden ve din ve ahlak arasındaki ilişkiden bahsetmek yararlı olacaktır. Hume'un din hakkındaki görüşlerinin belirtilmesi, onun neden ahlakın dinden tamamen bağımsız olması gerektiğini düşündüğü hakkında açıklayıcı olacaktır. 17. ve 18. yüzyıllar felsefe ve teolojinin uzlaştırılması nedeniyle belki de İngiliz felsefesi için "İngiliz teolojisinin altın yılı" olarak adlandırılabilir. Bu yüzyıllarda *a priori* ve *a posteriori* olmak üzere iki tür tanrı kanıtlamasından söz edilebilir. En önemli temsilcileri arasında Robert Boyle, Samuel Clarke, Rene Descartes ve Andrew Baxter'ın sayılabileceği *a priori* kanıtlamaya göre tanrının varlığı, matematiğin doğruları gibi tanıtlanabilir. Tanrı kavramı, tanımı gereği en mükemmel varlık olarak tasarlanır ve tanrı kavramına sahip olduğumuzu kabul edip tanrının gerçekte var olmadığını iddia etmek, bir üçgenin kavramına sahip olduğumuzu ama üç köşesinin olmadığını iddia etmek kadar çelişkilidir. George Cheyne ve Colin Maclaurin'in öncülük ettiği bir grup düşünür ise doğanın işleyişi ve evrenin düzeninden yola çıkarak tanrının varlığının kanıtlanabileceğini savunmaktadır. Bu *a posteriori* kanıtlamaya göre, doğanın işleyişindeki düzenin ve evrenin mükemmelliğinin şans eseri oluşmak yerine, sonsuz bir zihin tarafından yaratılmış olması gerekir. Bu teoloji geleneğinin karşısında, kuşkucu, deneyci ya da doğalcı olarak adlandırılacak bir geleneğin temsilcileri olan Thomas Hobbes, John Locke ve David Hume vardır. Hobbes'a göre, hayal edebileceğimiz her şey sonludur ve sonsuz hiçbir şeyi – örneğin sonsuz zaman, sonsuz güç, sonsuz büyüklük – hayal edemeyiz. Bu nedenle tanrı kavramını anlayabilmemiz imkansızdır. Düşünebileceğimiz her şeyin ilk olarak duyularımız tarafından algılanır ve duyularımıza verilmeyen hiçbir şeyi düşünmemiz imkansızdır.

Yukarıda genel hatlarıyla açıklamaya çalıştığımız Hume'un epistemolojisi ve ahlak felsefesinin temel noktası, tüm tasarımlarımızın izlenimlerimizden ya da algılarımızdan

türediği ve duyumlamadığımız ya da iç izlenimini edinemediğimiz hiçbir şeyi tasarımılayamayacağımızdır. Eğer bir tasarım belirsiz ise, bu tasarımı açık ve kesin kılan hangi izlenimden türediğini sorabiliriz. Hume, Locke gibi, tanrı tasarımının duyusal temelleri olduğunu düşünmektedir. Ona göre tanrının özellikleri, insan zihninin işlevlerinin sonsuz bir şekilde genişletilmesinden ibarettir:

Her ne kadar karışık ya da olağanüstü olsa da, düşüncelerimizi ve tasarımlarımızı analiz ettiğimizde, onların her zaman kendilerinden önce gelen bir duygu ya da histen türetilen basit tasarımlara ayrıldığını görürüz.... Sonsuz bir şekilde zeki, akıllı, iyi bir varlık olarak tanrı tasarımı, kendi zihnimizin işlemlerinin yansıtılmasından ve bu iyilik ve bilgelik niteliklerinin sınırsız bir şekilde genişletilmesinden doğmaktadır. (Hume 1976: 15)

Hume'a göre tanrı kavramı, ne duyuların ne de tasarımlama yetimizin nesnesidir. Hatta özellikleri itibariyle sonsuz bir ruhtan çok bir insana benzemektedir. Tanrı kavramı, yapısı gereği hiçbir akıl tarafından kavranamaz olmalıdır. Sonlu varlıklar olan insanlar, sonsuz bir varlığın tasarımını elde edemezler. Bu tasarımın temelinde yatması gereken duygu ya da izlenimden yoksun olduğu için, her tasarım insan merkezli bir bakış açısıyla oluşturulacaktır.

### **3.5. A PRIORİ VE A POSTERİORİ TANRI KANITLAMALARI VE HUME'UN BUNLARA ELEŞTİRİLERİ**

17. ve 18. yüzyıllarda tanrının varlığı konusunda kozmolojik (*a priori*) ve tasarım (*a posteriori*) olmak üzere iki kanıtlama teist düşünürler tarafından desteklenmekteydi. Kozmolojik kanıtlamanın iki dayanak noktası bulunmaktadır. Bunlardan ilki *var olan her şeyin varlığının bir nedeni olması gerektiği*di. Bu görüşe göre hiçbir şey kendisini yaratamaz ya da kendi varlığının nedeni olamaz. Bu nedenle, neden ve sonuçlar arasında devam eden bu dizi sonsuza kadar devam edemez ve evrenin başlangıcında her şeyin kendisinden türediği ve kendisi tarafından yaratıldığı zorunlu bir varlığın olması gerekir ve bu varlık da tanrının kendisidir. Bu varlığın bir zekaya sahip olmayan madde olması da imkansızdır. Bunun sebebi ise kozmolojik kanıtlamanın ikinci dayanak noktasıdır. Bu iddiaya göre ise, her şeyin başlangıcı madde ya da hareket olamaz çünkü mantıksal olarak *nedenler her zaman sonuçlardan daha yetkin ve mükemmel olmak zorundadır*. Hiçbir sonuç, nedeninin sahip olmadığı bir mükemmelliğe sahip olamaz. Zekanın ve düşünmenin daha mükemmel özellikler olduğu düşünüldüğünde, akıllı ve

maddi olmayan bir varlığın ilk neden olması gerektiği sonucuna varılmaktadır. Hume açıkça belirtmektedir ki genel olarak tüm akıl yürütmelerde sorgusuz sualsiz kabul edilen *her şey bir varoluş nedenine sahip olmak zorundadır* ifadesi ne sezgisel olarak ne de tanıtılma yoluyla kesindir. Bu nedenle neden tasarımı varoluşun başlangıcı tasarımından ayırmak imgelem için açıkça olanaklıdır ve bu çelişki ya da saçmalık içermez. Ona göre, tam tersine bir nedenin zorunluluğu için üretilmiş olan her tanıtılma bir aldatmaca ve safsatadır (Hume 2009: 66). Madde ve hareketin, düşünme ve akli üretemeyeceğine dair ikinci iddiaya da Hume karşı çıkmaktadır. Hume’a göre maddi dünyanın düşünce ve bilinci üretemeyeceğine ilişkin *a priori* iddianın hiçbir dayanağı yoktur. Hume’un neden tasarımına yaptığı açıklama göz önünde bulundurulunca, “herhangi bir şey herhangi bir şeyi üretebilir. Yaratış, yok ediş, hareket, us, istenç tüm bunlar birbirlerinden ya da imgeleyebileceğimiz başka herhangi bir nesneden doğabilir” (Hume 2009: 125). Ona göre madde ve hareketin, düşünce ve bilinci yaratması imkansız değildir. Bu nedenle, maddi olmayan, akıl sahibi ve varoluş nedenini kendinde barındıran bir varlığın zorunlu olarak var olması gerektiğiyle ilgili *a priori* iddianın da dayanağı yoktur. Bunun yanında Hume’a göre, bir olguyu tanıtlamaya çalışmak ya da *a priori* iddialarla kanıtlamaya çalışmak saçmadır. Çünkü var olduğu düşünülen her şeyin var olmadığı da düşünülebilir ve bu da hiçbir çelişki ya da saçmalık yaratmaz. Örneğin doğada var olduğunu bildiğimiz bir türün var olmadığını düşünmek mantık açısından çelişkili değildir. Ayrıca belirtmekte yarar vardır ki günümüzde canlı hayatın cansız madde tarafından yaratıldığı görüşü birçok bilim insanı tarafından yaygın bir şekilde desteklenmektedir.

*Doğal Din Üzerine Söyleşiler*’de Philo Hume’un kuşkucu görüşlerini temsil ederken, Cleanthes tasarım (*a posteriori*) kanıtlamasını temsil etmekte ve savunmaktadır. Bu görüşe göre, dünyaya bakıldığında onun ne kadar özenle yaratılmış bir büyük makine olduğu kimse tarafından reddedilemez. Her kim bu mükemmel makine üzerinde düşünürse, her bir parçanın birbirine olan uyumundan kendini alamaz. İnsanların amaçlarına ulaşmak için yarattıklarına benzeyen ama yetkinlik bakımından karşılaştırılamayacak kadar üstün olan evrenin de bir yaratıcısı olması gerekir. Bu görüşü *Söyleşiler*’de Cleanthes açıkça dile getirmektedir:

Dünyaya şöyle bir bakın, tümünü de, her bir parçasını da düşünün: Onun bir tek büyük makineden başka bir şey olmadığını anlayacaksınız ... Bütün bu çeşitli

makineler ve hatta en küçük parçaları bile, bir kez olsun onları derin derin düşünen bütün insanları hayranlığa salan bir dakiklikle birbirine uyarlanmıştır. Doğanın tümünde, araçların amaçlara pek ilginç bir biçimde uygun olması, insan aklının, insan tasarımının, düşüncesinin, bilgeliğinin ve zekasının ürünlerine – onları çok aşmakla birlikte – tıpkısı tıpkısına benzemektedir. Onun için, etkiler birbirine benzediğine göre, andırışmanın bütün kuralları uyarınca, bu bizi, nedenlerin de birbirine benzediği ve Doğayı Yaradanın – yaptığı işin görkemiyle orantılı olarak çok daha büyük yetilere sahip bulunmakla birlikte – insanların zihnine oldukça benzediği çıkarımını yapmaya götürür. (Hume 2004: 166-7)

Bu görüşün de iki temel noktası bulunmaktadır. İlki, düzenleri, yapıları ve belirli amaçlara ulaşmak için ya da belirli işlevleri yerine getirmek için bir araya getirilen parçaların birbirine uyumları bakımından *dünya ile insan yapımı araçlar arasında büyük bir benzerliğin olmasıdır*. İkincisi ise, belirli hedefleri gerçekleştirmek için *bu parçaların asla şans eseri bir araya gelemeyeceğidir*. Günümüzde de sık sık tartışmalara konu olan akıllı tasarım savunucularının verdiği meşhur Boeing ya da saat örneği bu konu kapsamında düşünülebilir. Bu görüşe göre, bir adada yürürken yolda saat gördüğümüzde aklımıza gelen ilk şey o adada akıl sahibi birilerinin bulunduğudır. Saatin orada şans eseri kendiliğinden oluştuğunu kimse düşünmez. Aynı şey Boeing uçağının binlerce parçasının tamamen şans eseri olarak bir fırtına sonucu birleşmesiyle oluştuğunu kimse düşünmez. Bir evrim biyologu ve özgür düşünce savunucusu olan Dawkins, Hume'un 18. yüzyılda ele aldığı sorunları bu meşhur örneklerden yola çıkarak ismini *Kör Saatçi* olarak koyduğu kitabında tartışmaktadır. Hume'un bu tasarım kanıtlamasına karşı dikkat çektiği ilk nokta ilk bakışta birbirine benzer görünen bu iki nesne arasındaki benzerliğin zayıf olduğudur. Hume'a göre nesneler arasında büyük bir yakınlık ya da tam bir benzerlik söz konusuysa, daha güçlü bir kanıt aramaksızın benzer sonuçlar beklenebilir. Ama nesneler arasındaki benzerlik azaldıkça, benzetmenin varacağı sonuçlar hataya ya da belirsizliğe açık olacaktır. Etrafı kiremitlerle ve taşlarla çevrili yarısı tamamlanmış bir yapı gördüğümüzde bunun bir tasarım işi olduğunu çıkarsamamız ya da sahilde yürürken kumda ayak izleri gördüğümüzde daha önce birinin buradan geçtiği sonucuna varmamız gibi, neden doğa konusunda da aynı akıl yürütmeye bulunup bulunmadığımızı soran Hume, sorusunun cevabını bu nesneler arasındaki benzerliğin çok az olmasında bulmaktadır. Çünkü biz kiremitlerle çevrili yarısı bitmiş bir bina ya da sahilde ayak izleri gördüğümüzde, sadece orada gördüklerimiz üzerinde basit bir akıl yürütmeye bulunmayız; daha önceden sahip olduğumuz yüzlerce deneyim ve gözlemi de akıl yürütmemizin içine katarız. Ama aynı

akıl yürütme işlemini, doğanın işleyişinden yola çıkarak sonsuz bir varlığın olduğu sonucunu çıkarırken yapamayız. Çünkü tanrı hiçbir zeka tarafından kavranamayan, doğada tek olan ve insanlar tarafından sadece ürünleri aracılığıyla bilinebilecek bir varlıktır.

İnsanın doğal yapısında niyetlerin ve eğilimlerin tecrübesi edinilmiş sıkı bir bağılılığı vardır; öyle ki, bir olgudan herhangi bir kişinin bir niyetini ortaya çıkardığımız zaman, tecrübe yoluyla, bir başkasını çıkarsamak ve kişinin geçmiş ve gelecek davranışları hakkındauzun bir sonuçlar zinciri oluşturmak çoğu zaman akla yatkın olabilir. Fakat bu akıl yürütme yöntemi, bu kadar uzak ve anlaşılmaz olan; evrende başka herhangi bir varlığa, güneşin incecik bir muma benzemesinden daha da az benzeyen; kendisini, bunların ötesinde herhangi bir sıfat ve yetkinlik atfetme hakkına sahip olmadığımız bazı silik izler ve çizgilerle ancak belli eden bir Varlık için hiçbir zaman geçerli olamaz. (Hume 1976: 120)

*Söyleşiler*'de de Hume'un kuşkucu görüşlerini yansıtan Philo insan eliyle yapılmış şeyler ile tüm evren arasındaki boşluğun çok geniş olduğunu; bu türde bir benzerliğin tüm akıl yürütme işlemini belirsiz ve yararsız kılacak kadar uzak olduğunu ve bu kadar zayıf benzetmelerin kuşku ve belirsizlikle sonuçlanacağını belirtmektedir. Yukarıda alıntılandığı gibi, *Söyleşiler*'in diğer ana karakteri olan Cleanthes tasarım iddiasını savunurken tanrının zekasının – çok daha üstün olmakla birlikte – insan zekasına benzediğini dile getirmektedir. Ayrıca tanrının sonsuz iyiliği, bilgeliği, mükemmelliği, bağışlayıcılığı, sevgisi ve diğer birçok özelliği de insan zihninin işlevlerinin sonsuz bir şekilde genişletilmesinden ibarettir. Tanrı ile insan zihni arasında bu kadar çok benzerliğin olmasına kuşkuyla yaklaşan Philo, Cleanthes'in görüşlerini çok insan merkezli ve din açısından tehlikeli bulmaktadır. Şükran, içleme, sevgi, dostluk, acıma, vb. insan duygularını üstün bir varlığa aktarmanın akla aykırı görüldüğünü ve düşünce araçlarından hiçbirinde insan zekası ile tanrısal zekanın birbirine benzemediğini savunur (Hume 2004: 183). Hume, Philo aracılığıyla, insan zekasıyla tanrısal zeka arasında kurulan insan merkezli bir benzeşimin keyfi ve gerekçesiz olduğunu da göstermektedir. Eğer tanrı ile insan arasında bazı benzeşimler varsa, birçok tanrının olduğunu, onların da ağızları, kulakları, elleri ve ayakları olduğunu, tutkuları ve hisleri olduğunu ya da ölümlü olduklarını da düşünmek mantıksız olmayacaktır.



### 3.6. KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Gerçekten de evrenin bir tasarımı andıracak kadar mükemmel bir şekilde işlediği düşünülebilir ama bu mükemmelliğin sonsuz bir varlık tarafından yaratılan kusursuz bir mükemmellik olduğunu söylemek birçok düşünür için gerçeği yansıtmaktadır çünkü *insanlar tarafından düşünüldüğünde* doğanın işleyişinde kötülük problemi olarak özetlenebilecek birçok eksik yan da bulunmaktadır. Burada özellikle insanlar tarafından düşünüldüğünde ifadesinde vurgu bulunmalıdır çünkü doğanın mükemmel ve adaletli olma ya da kötü olma gibi ahlaki misyonları yoktur, bizler sadece içinde yaşadığımız doğaya bakarak, onun olabilecek en mükemmel doğa tasarısı olmadığı sonucunu çıkarabiliriz. Başka bir deyişle doğa ahlaktan nasibini almamıştır. Kötülük problemi olarak kavramsallaştırılan iddiaya göre, dünyada sürekli karşılaştığımız *zorunlu olmayan ve açıklanamaz kötülük* tanrının sonsuz gücü ve iyiliğiyle bağdaştırılamaz. Tüm canlılar arasında sürüp giden savaşlar, açlıklar, yokluklar, baskılar, adaletsizlikler, şiddet, insan hastalıkları, zihin karışıklıkları, çaresizlikler, umutsuzluklar ve daha birçok kötülüklerle dolu bu dünyanın olabilecek dünyaların en mükemmeli olduğunun iddia edilemeyeceğini düşünen Demea ve Philo, Cleanthes’e Epiküros’un hala yanıtlanamamış eski sorusunu yöneltir: “[Tanrı] kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? O halde erksizdir. Gücü yetiyor da, istemiyor mu? O halde kötücüdür. Hem gücü yetiyor hem canı istiyor mu? O halde kötülük nerden geliyor?” (Hume 2004: 231). Doğada karşılaştığımız zorunlu olmayan ve açıklanamaz kötülüklerin belki de en çarpıcı örneklerinden biri de Victoria dönemi düşünürleri arasında oldukça yaygın bir kötü şöhrete sahip olan *ichneumon* arılarıdır. Dawkins’in anlattığına göre bu arılar kurbanlarını öldürmeyip felce uğratmakta ve daha sonra iç organlarını kemirmesi için kurbanlarının içine lavralar bırakmaktadır. Kurbanlar – genellikle tırtıllar – içlerinde büyüyen arı lavralarına taze et sağlamak için canlı tutulmalıdırlar. Lavralar da tırtılları son ana kadar hayatta tutacak kalp ve sinir organlarını sona bırakarak iç organlarını akıllıca bir sırayla yerler. Darwin de nasıl bir iyiliksever tasarımcının böyle bir şeyi akıl etmiş olabileceğini merak ederek “lütufkar ve her şeye gücü yeten bir Tanrı’nın, *ichneumon* arılarını açıkça, canlı tırtılların bedenlerini içerden yemek üzere tasarlayarak yaratmış olduğuna kendimi bir türlü ikna edemiyorum” demektedir (Dawkins 2010: 357). Hume’a geri dönecek olursak, Hume doğada zorunlu olmayan ve açıklanamayan birçok kötülüğün olmasının tanrının var olmadığı anlamına geldiğini değil; bu dünyada

yarattıklarından yola çıkarak onun sonsuz iyi olduğu sonucuna varacak konumda olmadığını savunmaktadır. Doğada sürekli olarak gözlemlediğimiz zorunlu olmayan ve açıklanamaz kötülüğün olması tanrının var olmadığını kanıtlamasa da, teist düşünürleri cevaplanması gereken büyük ve önemli bir problemle yüzleştirmektedir. Çünkü insan kavrayışının sınırları bakımından dünyadaki kötülükleri gerekçelendirmek ve tanrının mükemmelliği ve sonsuz iyiliğiyle açıklamak imkansızdır. Tabii bu noktada şunu belirtmekte de yarar vardır ki kötülük ile kastedilen *insan kavrayışı açısından* zorunlu olmayan açıklanamaz kötülüktür. Bu iddiaya karşı koyabilmek için teist düşünürlerin yapması gereken şey dünyada var olan tüm kötülüklerin zorunlu ve kaçınılmaz olduğunu göstermektir, genellikle de bu yol seçilmiştir. Doğada karşılaştığımız kötülük sadece bizim bireysel, dar ve insancıl bakış açımıza göre kötülüktür; ama tanrısal perspektiften bakıldığında ise bu kötülükler, dünyanın mükemmel olması için zorunlu olan kötülüklerdir ve bu kötülük ve hastalıkların ortadan kaldırılması dünyadaki iyilik miktarını azaltacaktır. Bu nedenle insanlar, bu dünyanın sonsuz karmaşıklığını anlayabilecek ve hangi kötülüklerin zorunlu, hangilerinin zorunsuz olduğunu söyleyebilecek konumda değildir. Ama burada bir kez daha Hume'un amacının altını çizmekte yarar vardır. Hume'un amacı, dünyadaki kötülüklerden yola çıkarak tanrının olmadığı sonucuna ulaşmak ya da hangi kötülüklerin zorunlu hangilerinin zorunsuz olduğunu belirlemek değildir. Onun amacı, insanların kavrama yetilerinin izin verdiği ölçüde doğada karşılaştıkları gözlem ve deneylerin tanrının sonsuz iyiliğini – çürütmese de – desteklemediğini göstermektir. *Söyleşiler*'de Philo açıkça dile getirmektedir ki:

[Tanrısal varlığın iyiliği] önceden kanıtlanmış olmadığına ve olgulardan çıkarsamak gerektiğine göre, evrende bunca kötülük varken ve – insan anlayışının böyle bir konuda yargıya varabileceği kadarıyla – bu kötülüklerin öylesine kolayca çaresi bulunabilecekken, bu gibi bir çıkarım temellendirilemez. (Hume 2004: 246)

Hume'un karşı çıktığı nokta, zorunlu ya da zorunsuz, birçok kötülüklerle dolu dünyanın sonsuz derecede iyi ve mükemmel bir tanrı tarafından yaratılabilecek en mükemmel tasarım olduğu iddiasıdır ve bu iddiayı çürütmek için, Philo aracılığıyla, dünyada var olan ve hiçbirisi insan aklına zorunlu ya da kaçınılmaz görünmeyen birkaç örnek sunmaktadır: örneğin tüm hayvanların sürekli olarak bir haz duyma durumunda olabilmeleri, tüm kötülüklerin tanrı tarafından tek tek istemelerle yok edilebilmesi, tüm canlılara hayatta kalmaları ve mutluluğu elde edebilmeleri için daha fazla özellik

verilmesi ve doğadaki aşırılıkların ve yıkıcı etkilerinin önlenmesi gibi (Hume 2004: 239-44). Hume’a göre bu değişiklikler dünyadaki mutluluğu azaltmayacak ve dünyayı daha mükemmel bir tasarım haline getirebilecek değişikliklerdir. Hume’un bu noktada çıkardığı sonuç şudur, eğer doğada birçok kötülük varsa ve dünya olabilecek en mükemmel tasarım değilse, tanrı sonsuz derecede iyi değil, doğanın tüm niteliklerine olduğu gibi iyilik ve kötülüğe karşı da kayıtsızdır. “Varılacak gerçek sonuç şudur ki, bütün şeylerin ilk kaynağı ... nasıl soğuktan çok sıcağa yahut yaşlıktan çok kuruluğa ya da ağırlıktan çok hafifliğe önem vermiyorsa, kötülükten çok iyiliğe önem verdiği de yoktur” (Hume 2004: 247). Ona göre doğa ve tanrı iyilik ve kötülük konusunda kördür ve ahlaktan tamamen bağımsızdır. Hume’un vardığı bu sonuç, Dawkins gibi birçok evrim biyoloğunun vardığı sonuçla aynıdır. Dawkins’e göre de doğanın ahlaki yükümlülükleri yoktur çünkü doğanın işleyişinde iyi ve kötü, adil ve adaletsiz, anlamlı ve anlamsız diye bir şey yoktur. Doğa ne merhametlidir, ne de acımasız. Ne acı çekmenin karşısındadır ne de yanında. Doğa, DNA’nın hayatta kalımını etkilemediği sürece acı çekilmesi veya çekilmemesiyle ilgilenmez.... Bizim varsayımsal olarak iyiliksever tasarımcımızdan farklı olarak seçim, hayatta kalım ve üremeyi etkilemediği sürece çekilen acının yoğunluğuna karşı kayıtsızdır (Dawkins 2010: 353-7).

### **3.7. AHLAKLILIK DİNDEN TAMAMEN BAĞIMSIZDIR**

Din olmadan ahlakın temellendirilemeyeceğine dair günümüzdeki tartışmalar aslında 18. yüzyıla kadar gitmektedir. Bentley ateizmin İngiltere’de yaygın olması halinde tüm arkadaşlık bağlarının, şeref ilkelerinin, ülkeye sevginin, krala bağlılığın, devletin ve toplumun kendisinin, yaşamın tüm uzlaşımlarının ve dünyada değerli ve övülen her şeyin ortadan kalkacağını savunmaktadır (Bentley 1693: 25). Tezimizin ilk bölümünde detaylı bir şekilde anlatıldığı gibi, günümüzde de birçok teist düşünür tarafından buna benzer bir görüş savunulmaktadır. Onlara göre kutsal bir varlık olan tanrıyla temellendirilmemiş ve dini öğretilerden bağımsız bir ahlak anlayışı olamayacağı ve böyle bir durumun kaçınılmaz bir şekilde nihilizme ya da egoizme varacağı düşünülmektedir. Bentley’in ve 18. yüzyılda yaşamış birçok düşünürün bu şekilde bir görüşe sahip olmasında, Paul Russell’ın da belirttiği gibi, Hobbes’un da etkisi olmuştur (Russell 2012). Hobbes’a göre iyi olarak adlandırılan şey arzu edilen ve peşinden

koşulan şeydir; kötü ise nefret edilen ve kaçınılan şeydir. Nesnelerin kendi doğalarından kaynaklanan kesinlikle iyi ya da kötü olan hiçbir şey yoktur. Ve yine Hobbes'a göre insan doğasında mutlu yaşamak için sahip olduğu güç ve araçları koruyamamasından kaynaklanan ve sadece ölümle sona eren bir güç arzusu vardır. Onur, zenginlik gibi güçleri elde etme yarışı savaflara ve düşmanlığa yol açmaktadır çünkü bu güçleri elde etmenin yolu diğerlerini öldürmek ya da baskı altına almaktır. Bu açıdan bakıldığında, onun felsefesi seküler ve doğalcı olmasına rağmen, aynı zamanda egoizm ve skeptisizme dayanmaktadır. Böylece Bentley'in dinden bağımsız bir ahlak anlayışının dünyada değerli ve övülen ne varsa hepsini ortadan kaldıracağına ilişkin görüşü Hobbes'un bu insan doğası ve doğa durumu öğretileri tarafından onaylanmaktadır. Ama Hume'un ahlak felsefesi Hobbes'un seküler ve doğalcı ahlak öğretisini tekrardan yapılandırmakla kalmamış, aynı zamanda Hobbes'un öğretisinin vardığı ahlaki egoizm ve skeptisizmden de kaçınabilmiştir. Hume böylece, dinden bağımsız bir ahlak anlayışının zorunlu bir şekilde nihilizme ve egoizme varacağı görüşünü çürütmüştür.

Tanrının varlığına ve niteliklerine karşı bu kadar kuşkucu bir şekilde yaklaşan Hume, tahmin edilebileceği gibi din ile ahlakın sınırlarını da belirlemiştir. Şimdiye kadar söylenenlerde de anlaşılabileceği üzere Hume'a göre ahlakın temeli dinde ya da kutsal bir yaratıcıda değil, ahlak duygusunda yatmaktadır. Bu nedenle onun, din olmadan ahlakın olamayacağı görüşüne tamamen karşı çıktığı söylenebilir. Hume sadece doğalcı ve bir ahlak öğretisi sunmakla kalmamakta, aynı zamanda bu ahlak öğretisini tamamen dinden bağımsız bir şekilde düşünmektedir. Böylelikle onun ahlak öğretisinin hem hümanist hem de seküler olduğu büyük bir tutarlılıkla savunulabilir. Hume'un ahlak felsefesi hem seküler hem de doğalcıdır çünkü hiçbir dini öğretiyle ya da kutsal bir varlıkla temellendirmeksizin erdem ve erdemsizlikleri zihnin memnun edici ya da acı verici nitelikleri olarak tanımlamaktadır. Erdemsiz bir davranış ya da karakter özelliği gözlemcide nefret ve küçümseme uyandırırken, erdemli davranış ya da karakter özelliği sevgi ve gurur uyandırır. İşte bu sevgi ve nefret – yani onaylanma ve reddedilme duyguları – ahlaki yargılarımızın temelini oluşturur. Hume'un ahlak felsefesi aynı zamanda ahlaki nihilizme ya da egoizme varmaz çünkü onun felsefesinin en önemli kavramlarından bir diğeri de sempati duygusudur. Hume'a göre insan Hobbes'un belirttiği gibi tamamen bencil ve sürekli güç peşinde koşan varlıklar değildirler. İnsan doğasında aynı zamanda diğer insanların duygularını paylaşma duygusu da vardır.

İnsanların ilişkileri ne kadar güçlüyse ve birbirlerine ne kadar benziyorlarsa, duygularının paylaşımı da o kadar artmaktadır. İşte bu sempati duygusu aracılığıyla, insanlar diğer insanların da mutlulukları ve refahını düşünmektedirler. Hume bu sempati duygusunu aile, arkadaşlar ve yakın çevreyle sınırlı tutmasına rağmen, Hobbes'un tamamen bencil ve iyilikseverlikten yoksun doğasına açıkça karşı çıkmaktadır. Ayrıca Hume ahlaki olarak doğru ve yanlışın, iyi ve kötünün hiçbir ölçütü olmadığı görüşünü de reddetmektedir. Bu ölçüt, memnuniyet ve rahatsızlık duygularımızda – daha genel olarak söyleyecek olursak *insan doğasında* – yatmaktadır. Ve burada kastedilen bireysel duygularımız değildir. Hume'a göre ahlaki yargılarda bulunurken, kendimizi *görünmez bir gözlemci* yerine koyarız ve böylece yanlışlığı ya da öznelliği engellemiş oluruz. Böylece Hume, ahlaki yargılarımızın hem keyfi olmayan hem de nesnel bir temele sahip olduğunu savunmaktadır.

Özetlemek gerekirse, Hume hem *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'de hem de *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'da ahlakın dinden tamamen bağımsız bir alan olduğunu savunmaktadır. Tanrı ve sonsuz bir hayat ön kabulleri ahlaki bir yaşam ve insan toplumunun oluşması bakımından tamamen gereksizdir. Ahlak duygusu, toplumsal sözleşme, sempati ve görünmez gözlemci ilkeleri ahlaki yaşamı açıklamak ve temellendirmek için yeterlidir. Sadece bu ilkeler sayesinde insanların ahlaki bir yaşam sürdürebildikleri ve toplumsal işbirliği ve uyum içinde yaşayabildikleri rahatlıkla savunulabilir. Hume'un din ile ahlaki birbirinden ayırmasının iki büyük nedeni vardır. Bunlardan ilki ve daha önemlisi, ahlak ve dinin kavramsal ve içerik olarak birbirinden tamamen farklı terimler ve alanlar olmasıdır. Ahlaki yargılarımızın temelini sadece onaylanma ve reddedilme duygularında bulan Hume, dini bir temele ya da öğretiye ihtiyaç duymamıştır. İkinci nedeni ise, dinin ahlak öğretilerine zarar verebileceğini düşünmesidir. Newton ve Butler gibi dini inançlara sahip entelektüel düşünürlerin olduğunun farkında olmasına rağmen, Hume, dinin ahlakın temellerini sarsacak batıl inançları da ahlak öğretilerine davet edebileceğinden kuşkulananmaktadır.

#### 4. BÖLÜM: EVRİMSEL ETİK

20. yüzyıldan itibaren sosyal bilimlerin diğer alanlarında olduğu gibi ahlak felsefesi de evrim teorisinden önemli bir şekilde etkilenmiştir. Charles Darwin'in evrim teorisiyle birlikte ilk adımlarını atan evrimsel etik, evrimin insan psikolojisini ve davranışlarını şekillendirmede oynadığı rolü temel almakta ve evrim psikolojisi ve sosyo-biyoloji gibi diğer bilim alanlarıyla birlikte çalışmaktadır. Evrimsel etik, ahlak duygusunun bireysel seçim yerine grup seçimini desteklediğini savunan ve ahlaklılığın temelini sosyal içgüdülerde ve vicdanda bulan Darwin'den sonra, Herbert Spencer, Thomas Huxley gibi düşünürler tarafından geliştirilmiş ve günümüzde Edward Wilson, Richard Dawkins, Michael Shermer, de Waal gibi düşünürler tarafından zirveye ulaştırılmıştır. Günümüzde evrimsel etiği savunan düşünürler, doğal seçilimin insanlara ahlak duygusu – yani iyi olma eğilimi – aşıladığını öne sürerek felsefe ile doğa bilimleri arasında bir köprü inşa etmeye çalışmaktadır. Birçoğu evrim biyologu olan bu düşünürler, ahlaklılığın ne teologların iddia ettikleri gibi vahiy yoluyla ortaya çıktığını ne de rasyonalist filozofların düşündükleri gibi tamamen saf akıl tarafından keşfedildiğini kabul etmektedirler. Onlara göre ahlaklılık, bireylerin ve grupların sağ kalımını ve üremelerini arttıracak koşulları artıran yararlı bir adaptasyon olarak evrilmiştir. Bencil bireylerin egemen olması bir topluluğu zayıf hale getirecektir ve sonuçta tüm grubun yok olmasına neden olacaktır. Ahlaklılık konusunda Darwin'in yaşadığı 19. yüzyılda grup seçilimi ön plandayken, 20. yüzyılda akraba seçilimi ve karşılıklı özgecilik kavramları daha önem kazanmıştır. Evrimsel etiği savunan düşünürler, ahlaklılığın sadece insan türüne ait bir özellik olmadığını, bu özelliği evrim süreci içinde şempanze, maymun ve insansı-maymunlar gibi diğer sosyal akrabalarımızla paylaştığımız ortak duygu ve yetenekler sayesinde kazandığımızı öne sürmektedirler. Bu görüşlerini desteklemek için insanların ve hayvanların sosyal davranışları arasındaki evrensel olarak geçerli benzerlikleri bulmayı hedefleyen sosyo-biyoloji alanından verileri kullanmaktadırlar. Sosyallik, özgecilik, işbirliği, karşılıklı yardım gibi birçok ahlaki eylemin insanın toplumsal davranışlarının evrimsel kökleriyle açıklanabilir olduğunu düşünmektedirler. Evrimsel etiği savunan düşünürler yukarıda bahsedilen konularda uzlaşmaya varsalar da birbirlerinden ayrıldıkları bazı noktalar da bulunmaktadır. Bu akımı destekleyen tüm düşünürler ahlaklılığın kökeni konusunda anlaşmalarına rağmen, kültürel evrimin ahlaklılığın üzerindeki etkisi konusunda farklı

görüşlere sahiplerdir. Örneğin bazı düşünürlere göre ahlaklılık, evrilmiş ve kalıtsal olarak miras alınmış insan doğasının bir parçasıdır ve insan doğasına sonradan yapay bir şekilde eklenen bir cila değildir. Bu görüşü savunan en önemli düşünürlerin başında görüşlerine geniş olarak yer vereceğimiz Frans de Waal gelmektedir. Ama başka düşünürler de insan doğasının temelde ahlaktan yoksun ya da kötü olduğunu ve ahlaklılığın tamamen kültürel bir evrimin sonucu olduğunu öne sürmektedirler. Bunun yanında kimi düşünürler insan özgürlüğünün sadece bir yanılsama olduğunu dile getirirken, diğerleri geçirdikleri kültürel evrim sayesinde insanların bazı davranışlarının biyolojik olarak belirlenemeyeceğini yani özgür olduklarını iddia etmektedirler. Bu düşünürlerin ayrıldığı başka bir konu da ele aldıkları yöntemdir. Bazı düşünürler ahlaklılığı empirik olarak açıklayan tanımlayıcı evrimsel etiği savunurken diğerleri normatif evrimsel etiği benimsemişlerdir. Tanımlayıcı evrimsel etik, ahlaklılığın nasıl evrildiğini bilimsel olarak açıklamaya çalışan bir görüştür. Burada ahlaklılık, insanların normatif yargılarda bulunma yeteneğine veya sempati, suç, suçlama, adillik, şiddet gibi duygulara ya da eğilimlere sahip olma gibi belirli bir olgular grubudur. Bu görüşe göre tıpkı diğer özelliklerin – örneğin insanın dil yeteneklerinin – işlevlerinin ve kökenlerinin araştırılması gibi, ahlaklılıkla ilgili çeşitli psikolojik yetenek ve eğilimleri de araştırılabilir. Normatif evrimsel etik ise, nasıl yaşamamız gerektiği, ne tür normlara uyum sağlamalı ve ne tür ölçütleri kabul etmemiz gerektiği, ahlaklılığın bizden ne yapmamızı istediği, ahlaklılığın tamamen yararlılık üzerine kurulu olup olmadığı, ahlaklılığın kültürlerle göre göreli mi yoksa kısmen evrensel mi olduğu ya da ahlaki doğruların olup olmadığı gibi birçok soruyu evrim teorisi temelinde yanıtlamaya çalışır (FitzPatrick 2012). Bu bilgiler ışığında, bu bölümde ilk olarak evrimsel etiğin ele aldığı yöntem kısaca özetlenecek, daha sonra insanlar ile diğer yakın akrabalarının sahi olduğu ortak biyolojik özellikler ve sosyal davranışlara yer verilecek ve sonrasında insan doğasının ahlaklılıkla ilişkisi değerlendirilecektir. Bu değerlendirmelerin ardından insan ahlaklılığının kökenleri ve evrimi üzerine görüşler açıklanacak ve özellikle kültürel evrime ve ahlaklılık üzerindeki etkisine vurgu yapılacaktır. Son bölümde ise Shermer’in koşullu etiğine yer verilecektir.

#### 4.1. BİR BİLİM OLARAK ETİK VE AŞKIN AMPİRİZM

Ahlaklılığın bir bilim olarak incelenebileceğini öne süren Shermer, *İyiliğin ve Kötülüğün Bilimi* adlı kitabında bilimde olduğu kadar etik alanında da her türlü geçerlilik iddiasının koşullu olduğu kabulünden yola çıkarak, ahlakın nedeni ve nasılını anlamaya çalışmaktadır. Yirminci yüzyılın sonlarında doruk noktasına ulaşan evrimsel etiğin en önemli temsilcilerinden olan Shermer, insanların neden ahlaklı oldukları sorusunun *uygulanacak metod açısından*, insanların neden acıktığı ya da seksin neden keyif verdiği sorularından çok farklı olmadığını düşünmektedir. Ona göre ahlaklılığı da içeren sosyal davranışlar, açlık ve seksten çok daha farklı ve karmaşık bir alan olmasına ve insan türünün yeryüzündeki en karmaşık tür olmasına rağmen, evrimin etkilerine bağımlı olmamız bakımından sosyal davranışlarımızın nedeni ve nasılına yönelik soruların evrimsel analize tabi tutulması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre;

Neden ahlaklı olduğumuzu (yalnızca yaklaşık bir anlamda değil) nihai anlamda kavrayabilmek için, anatomik açıdan modern insanların geçinmek ve avcılar, parazitler, hastalıklar, kazalar, beklenmedik doğal olaylarla dolu bir dünyada hayatta kalmak için çabalayan küçük avcı-toplayıcı gruplar halinde diğer insangiller türleriyle birlikte yaşadıkları o çok uzak çağlara; hiyerarşiler, çatışmalar ve hakimiyet, statü, kabul görme ve eş bulma rekabetiyle dolu bir toplumsal ortama dönüp bakmamız gerekir. (Shermer 2007: 15)

Shermer'in de desteklediği evrimsel etik insan davranışının, tür olarak geçirdiği on milyonlarca yıllık evrim tarihinden bağımsız olarak gelişmiş olamayacağı ve ahlaklılığın sadece en ilkel biçimlerinin diğer türlerde görülmesi bakımından insan türünün diğer tüm türlerden farklı olmalarına rağmen bir hayvan türü olarak, diğer türlerin incelenmesinden elde edilen verilerin insanların sosyal davranışlarına da uygulanabileceği temel önermelerine dayanmaktadır. Evrimsel etik *deneyssel kanıtlar ve mantıklı bir akıl yürütme yoluyla* insan türünün sosyal davranışının evrimini incelemektedir. Ona göre “ahlak, insanların bireysel özelliği değil, bir tür olarak insan evrenseli olarak insan aklının dışında var olmaktadır çünkü evrim denilen gayri şahsi güç ahlaki duyarlılıkları ve bunlara eşlik eden davranışları yüz binlerce yıl içerisinde yaratmıştır. Biz bunları yalnızca miras alır, kültürel tercihlerimize göre ince ayar yaparak düzeltir, kendi benzersiz tarihsel şartlarımız içerisinde uyguluyoruz” (Shermer 2007: 27). Kısaca bu şekilde özetlenebilecek görüşleri ele alındığında Shermer *aşkın bir ampirizmi* savunmaktadır. İnsan evrenseli olarak ahlak ve etiğin kültürü aşması bakımından aşkıncılığı (ama doğaüstücülüğü değil), ahlakın ve etiğin evrimsel temelleri



olduğunu savunması bakımından da deneyciliği (ama göreceliliği değil) desteklemektedir. Bu bağlamda, ilk olarak insan türünün diğer canlılarla paylaştığı ortak doğayı incelemek yerinde olacaktır.

#### 4.2. BİYOLOJİ: TÜM CANLILARIN ORTAK DOĞASI

Evrimsel etiğin bir diğer savunucusu ve böcekbilimci olan Edward Wilson ilk kitabı olan *Böcek Toplulukları*'nda sosyal böceklerin karmaşık yapılarını açıklamada işe yarayan popülasyon biyolojisi ve karşılaştırmalı zoolojinin omurgalı hayvanlara da uygulanabileceğini öne sürer. Serinin ikinci kitabı olan *Sociology: The New Synthesis* adlı kitabında genel olarak hayvanlar üzerinde işleyen biyolojik ilkelerin sosyal bilimlere genişletilebileceğini tartışır. 1978 yılında Kurgusal Olmayan Genel Eserler kategorisinde Pulitzer ödül alan *On Human Nature* adlı son kitabında ise insan doğasının, davranışlarının ve karmaşık sosyal yapılarının sosyobiyojoloji aracılığıyla anlaşılabilirliğini iddia eder. *On Human Nature* adlı kitabının ilk sayfalarından itibaren insanın biyolojik özelliklerine yaptığı vurgu, bir bakıma insan doğasından ne anladığı konusunda okuyucuyu hazırlamaktadır: “[E]ğer beyin on milyon sinir hücresinden oluşan bir makineyse ve zihin de bir şekilde sınırlı sayıdaki kimyasal ve elektriksel tepkilerin toplam aktivitesi olarak açıklanabilirse, sınırlar insan beklentisini belirler – biz biyolojik kökenliyiz ve ruhlarımız özgür bir şekilde uçamaz” (Wilson 1978: 1). Biyolojik kökenimizi başlangıç noktası olarak kabul eden ve düşünce sistemlerine bu noktadan başlayan evrimsel etik savunucuları insanlarla diğer canlılar arasında rastlantı olarak adlandırılmayacak kadar benzerlik bulunan biyolojik ve sosyal ortak yana dikkat çekmektedirler.

Ahlaklılığın biyolojik kökleri olduğunu savunan birçok evrimci düşünür gibi Wilson da, insanlarla diğer canlılar arasındaki genetik benzerliklere ve bu benzerliklerin davranışları ne kadar etkilediğine vurgu yapmaktadır. Sadece *On Human Nature* adlı kitabın yazıldığı 1979 yılına kadar elde edilen bilgiler değil, günümüze kadar biyokimya alanında elde edilen bilgiler de desteklemektedir ki insan türünün sahip olduğu birçok gen diğer hayvan kuzenleriyle ortaktır ve insanın davranışlarını etkileyen birçok gen vardır. 1972’de kaleme aldığı *Başlangıçta Hidrojen Vardı* adlı eserinde Dittfurth’un da açıkça belirttiği üzere bitkilerde, hayvanlarda ve insanların yapısında

bulunan milyonlarca çeşit protein tipinin neredeyse hepsi doğa tarafından seçilen 20 aminoasitin birbirine eklenmesiyle oluşmuştur (Ditfurth 2009: 190). Yeryüzünde hayatın temellerini atan bu proteinlerin çeşitli olmasını sağlayan şey ise bu 20 aminoasidin sıralanışındaki farklılıklardır. Doğa bilinçsiz olarak hayatın köklerini de salmaya başlarken bu aminoasitlerde ısrar etmiştir. 1960’lardan beri birçok gelişmelerin yaşandığı moleküler biyoloji sayesinde ilk bakışta birbirinden çok farklı *görünen* yaşam formlarının moleküler düzeyde birbirlerine ne kadar da benzediklerini keşfetmiş bulunmaktayız. Doğanın desteklediği bu aminoasitler, türleri 1000’i geçen ve hayatın var olabilmesi için hayati öneme sahip enzimlerin de temelini oluşturmaktadır. İnsan türünün diğer canlılarla arasındaki koparılamaz bağı göstermek için Ditfurth okuyucuya sitokrom-c enzimini sunmaktadır: Görevi oksijeni hücrelere taşımak olan sitokrom-c enzimini oluşturan 104 aminoasit dizisinin insan ve maymun türlerindeki sıralanışı hayretler uyandıracak kadar *sıra dışıdır*. İnsandaki ve Rhesus maymunundaki sitokrom-c enzimindeki 104 aminoasit diziliminde sadece ve sadece 1 tane farklılık – 58. sıradaki aminoasit – bulunmaktadır. 20 çeşit aminoasidi 104 şekilde sıralamanın olasılığı düşünüldüğünde – bu demek oluyor ki  $20^{104}$  – bu benzerlikte rastlantısallık aramak imkansızdır (Ditfurth 256). Bunun üzerine ayrıca eklemek gerekir ki, doğada var olan ve olabilecek her türlü yaşam formunun bütün özelliklerinin depolandığı DNA molekülü de sadece adenin, timin, guanin ve sitozin adlı dört monomerden oluşmaktadır. Bu bilgiler de *ilke* olarak insanların biyolojik olarak diğer canlılardan ayrılamayacağı fikrini desteklemektedir. Richard Dawkins de doğada var olan tüm canlıların dışarıdan bakıldığında birbirlerinden çok farklı görünmelerine rağmen moleküler düzeyde üçer harften (yukarıda bahsedilen dört monomerin üç tanesinin birleşmesi sonucu) oluşan 64 kelimelik “aynı dili” konuştuklarını vurgulamakta ve tüm canlıların tek bir ortak atadan geldiklerini belirtmektedir (Dawkins 2005: 345). Moleküler düzeyde, insan türü de dahil olmak üzere hayvanlardan bakterilere, bitkilerden virüslere kadar tüm canlılar aynı genetik materyali ve aynı kodları paylaşmaktadır. Tüm canlıların DNA kodları aynı olmakla birlikte, değişen tek şey bu kodlardaki dizilim farklılıklarıdır. Örneğin insan ve şempanze DNA’larında birbirleriyle eşleşen baz çiftlerinin %98’i aynıdır. Ayrıca sahip oldukları ortak genler kadar, şempanzeler ve insanların gerek sosyal davranışlarındaki benzerlikler de sadece rastlantı olarak adlandırılmayacak kadar güçlü görünmektedir. İleride de Waal’ın örnekleri aracılığıyla daha detaylı bir şekilde ele alınacağı üzere

insanlar ve şempanzeler, topluluklarındaki yetişkin sayıları, erkek bireylerin vücutlarının dişilerinkilere oranı, yavruların sosyal eğitim şekli, kabileler halinde yaşama, avcılık ve toplayıcılık, avını paylaşma, özgecilik, savunma, avlanma ve eğlence araçları olarak taş ve sopaları kullanma, taklit aracılığıyla öğrenilenleri diğer bireylere aktarma, empati, minnettarlık, teselli etme, işbirliği ve birlikte hareket etme gibi birçok ortak sosyal özelliklere sahiplerdir. Bunun yanında bu Afrika maymunları eğitildikleri takdirde bazı semboller aracılığıyla iletişim kurma yeteneğine ve genel kanının aksine ben-bilincine de sahiplerdir.

Bu bilgiler ışığında bakılırsa, insan türünü diğer canlı türlerinden ayıracak *özel* bir ayırım bulunmamaktadır. Doğadaki tüm çeşitliliğin iki temel ilkesi bulunmaktadır: genetik mutasyon ve doğal seçim. Doğadaki tüm canlılar, insan türü de dahil olmak üzere bu iki temel ilke tarafından şekillendirilmektedir. Tabii ki bu, insanların toplumsal davranışlarının diğer hayvanlarınkilerle bazı ortak noktalar bulunmasına rağmen, onlardan bir farkı olmadığı anlamına gelmez. Peki canlıların yapısındaki bu moleküler benzerlikler, onların toplumsal davranışlarını etkiler mi? Yanıt evetse, ne kadar? Wilson’a göre insan davranışlarının, karmaşık toplumsal kurumlarının, dinlerinin ve ahlak anlayışlarının doğal seçim tarafından belirlenen genetik bir temeli vardır. Wilson açıkça belirtmektedir ki “sorun artık insanın sosyal davranışının genetik olarak belirlenip belirlenmediği değildir; ne ölçüde belirlendiğidir” (Wilson 1978: 19). Ayrıca, genlerle insan davranışlarının birbiriyle olan etkileşimleri konusunda, genlerin kimyasal yapılarındaki ya da kromozomların yapısı ya da dizilişlerinde davranışları etkileyen 30’dan fazla değişikliğin tanımlandığını belirten Wilson, insan davranışlarını etkileyen çoğu genin keşfedilmesinin insanoğlunun gücü dahilinde olduğunda inanmaktadır. Sonuçta genlerin büyük bir kısmının davranış üzerinde minimal etkisi olan anatomik ve biyokimyasal özellikleri etkilediği ama bazılarının davranışı önemli şekillerde etkilediği ve birkaç davranışsal değişimin bilinen kimyasal değişikliklerle yakından alakalı olduğu konusunda okuyucuyu bilgilendirmektedir (Wilson 1978: 46). Wilson’ın da belirttiği gibi “... insanın sosyal davranışı genetik bir temel üzerine dayanmaktadır – daha açık olmak gerekirse insan davranışı, yakından akraba türlerle paylaşılan bazı genler ve insan türüne özgü diğer genler tarafından düzenlenir” (Wilson 1978: 32).

### 4.3. CİLA TEORİSİ VE İNSANIN KÖTÜ DOĞASI

Peki insan türünün diğer canlılarla paylaştığı bu ortak doğa iyi midir yoksa kötü mü? Başka bir deyişle, insanlar doğaları gereği mi iyiler yoksa aslında doğaları kötüydü de sonradan mı ahlaklı oldular? Ahlakın kökenleri bölümüne geçmeden önce, bu düşünürlerin çıkış noktası olan insan doğası kavramı hakkındaki bazı anlaşmazlıklara değinmek yerinde olacaktır. Evrimsel etiği savunan düşünürlerin hepsi ahlaklılığın temelini evrim tarihi boyunca diğer sosyal akrabalarımızdan miras aldığımız ve insan türünde ortak olan insan doğasında yattığını kabul etmesine rağmen, insan doğasının tam olarak iyi mi yoksa kötü mü olduğu konusunda aralarında bazı anlaşmazlıklar vardır. Kökleri ilk günaha kadar giden insan doğasının temelde kötü olduğunu savunan dini görüşe benzer ve evrimsel etikte de birçok düşünür tarafından savunulan bir görüş vardır. Bu görüş Frans de Waal tarafından Cila Teorisi olarak adlandırılmaktadır. Ober ve Macedo'nun *Primates and Philosophers: How Morality Evolved* adlı kitaba yazdıkları önsözde özetledikleri gibi, bu düşünceye göre insanlar doğaları gereği vahşi, kötü ve bencildirler ve bu yüzden de diğer insanlara bu şekilde davranmaları beklenir ama herkes bazen de olsa diğer insanlara iyi davrandıklarını düşünürler ve kendilerini iyiymiş gibi hisseder. Bu nedenle ahlaklılığın ahlaksız ya da ahlak dışı bir çekirdeğin üzerine kaplanan ince mistik bir cila olduğunu savunurlar (De Waal 2006: xi-xii). Bu görüşün temelleri insanların doğuştan bencil ve vahşi olduğuna inanan Hobbes'a kadar gitmektedir. Daha önce de dile getirildiği gibi Hobbes insanların doğa durumunda tamamen özgür olduklarını ve doğaları gereği kötü oldukları için birbirleriyle sürekli bir savaş halinde olduklarını düşünmektedir. İnsanlar doğa durumundaki bu savaş halinden kurtulmak için özgürlüklerinin bir kısmından feragat ederek, ilk siyasi örgütlenmeleri kurarak özgürlüklerini güvence altına almışlardır. Ama bu noktada şunun altını çizmekte yarar vardır ki, bu görüşe göre ahlaklılık tamamen akıl tarafından icat edilmiştir. İnsanlar sınırsız özgürlüklerinden vazgeçerek kötü, bencil ve vahşi doğalarının yerine akıllarını tercih etmişlerdir. Bu nedenle, ahlaklılık insanın doğası gereği sahip olduğu bir şey değil, kültür dünyası ve bir arada yaşamının gerekliliklerine uygun olarak insanların tercihleri tarafından bilinçli bir şekilde belirlenen bir icattır. Bu icat da sadece bizim türümüze yani insanlığa aittir. Bu tercihleriyle insanlar bencil ve vahşi olan doğalarının üzerine kültürel bir cila çekmişlerdir ve böylece doğalarına karşı gelmişlerdir. Ahlaklılığı insan doğasından tamamen ayıran ve insanın kötü doğasının

üzerine çekilen bir cila olarak tanımlayan bu görüşü savunanlar arasında Darwin'in bulldogu olarak adlandırılan Thomas Huxley; ahlaklılığı "evrimsel sürecin yan ürünü" ve "biyolojik süreç tarafından kazara üretilmiş bir yetenek" olarak nitelendiren Williams ve sosyal ve politik hayatımızda Darwinci bir dünyada yaşamadığımızı savunan ve günümüzde evrim teorisinin herkes tarafından anlaşılması için en çok çalışan biyologlardan biri olan Richard Dawkins de bulunmaktadır. Hatta insanlar doğaları gereği o kadar bencil ve kötüdürler ve ahlaklılık insan doğasından o kadar uzaktır ki, Wright'a göre kendi davranışlarımızın temelinde yatan dürtüleri reddederek başkalarındaki bencilliği şiddetli bir şekilde kınamaktayız. Hatta bencil olmadığımızı düşündüğümüz zamanlarda gerçek dürtülerimizi kendimizden saklamakta ve rahatlatıcı bir yanılsamaya düşmekteyiz (De Waal 2006: 11-2).

#### **4.4. AHLAKLILIKIN KÖKENİ: HAYVANLARLA PAYLAŞTIĞIMIZ ORTAK DUYGULAR**

Frans de Waal bu cila teorisine tamamen karşı çıkmaktadır çünkü o insan türünün doğası gereği bencil, vahşi ve kötü olduğunu düşünmemektedir. Ahlaklılığın insan doğasında yattığı düşüncesini çarpıcı bir soruyla dile getirmektedir: "Eğer biz başkalarının duygularına önem vermeyen doğuştan rekabetçilersek, nasıl oldu da kendimizi örnek vatandaşlara dönüştürmeye karar verdik? İnsanlar karakterlerinde olmayan davranışları nesiller boyunca devam ettirebilirler mi, tıpkı vejetaryen olmaya karar veren bir pirana sürüsü gibi?" (De Waal 2006: 8). Ona göre insanlar doğaları gereği iyidirler ve iyi olan bu doğalarını daha başka birçok özellikle birlikte insan olmayan diğer atalarından doğal seçim ve kalıtım yoluyla miras edinmişlerdir. İlk olarak insan türünün en yakın akrabaları olan şempanzeler, sonra daha uzak olan akrabaları ve son olarak da çok daha uzak akrabaları olan diğer sosyal hayvanlar üzerindeki inceleme ve gözlemleri sonucunda ahlaklılığın sadece insan türüne özgü bir icat olmadığını ve insan ahlaklılığı ile diğer akrabalarının ahlak-öncesi duyarlılıklarının aynı temele sahip olduğunu ileri sürmektedir. İnsanların iyiliği biyolojik akrabalarınınkinden çok daha gelişmiş ve karmaşık olmasına rağmen, ahlaklılığın sadece insan türüyle sınırlandırılmayacağını savunmaktadır. Tam tersine insanların daha karmaşık ahlaklılık anlayışının temelinde daha basit olan akrabalarının ahlak-

öncesi duyarlıkları yatmaktadır. De Waal ileride daha detaylı bir şekilde ele alınacağı üzere, *Primates and Philosophers* adlı kitabının büyük bir bölümünde en yakın akrabalarımız olan şempanzeler ve insansı maymunların da – insanlarınki kadar karmaşık olmasa da – karşılıklı özgecilik, duygudaşlık, işbirliği, affetme, barışma, ittifak kurma gibi birçok ahlaki davranış sergilediğine dair örnekler vermektedir. Ona göre, ahlaklılık insanların bencil ve vahşi doğalarına karşı gelerek bilinçli olarak seçtiği bir icat değil, tamamen biyolojik akrabalarından miras aldıkları doğalarında yatan bir yetenektir. Bu nedenle daha yakın sosyal akrabalarının ahlak-öncesi duyarlıkları ile insanların ahlaklılıkları arasında bir devamlılık vardır çünkü ahlaklılık sadece insan türüne ait, tamamen rasyonel temelleri olan kültürel bir ürün değildir. Ober ve Macedo’nun çok güzel özetlediği gibi “her zaman kötü olmak yerine bazen de olsa iyi bir şekilde davranma yeteneği, diğer hayvanlarla paylaştığımız duygularda yani başkalarının durumlarına verdiğimiz istemsiz, seçilmeyen, fizyolojik olarak net olan ve henüz ussal olmayan tepkilerde evrimsel köklere sahiptir” (De Waal 2006: xiii). Bu duygusal tepkiler, de Waal’e göre ahlaklılığın *yapı taşları*dır. İnsanların ahlaki davranışları diğer tüm sosyal hayvanlarınkinden çok daha gelişmiş ve detaylıdır ama onlardan da bağımsız değildir. Bu nedenle insanların doğaları gereği kötü olduğunu ve ahlaklılığın sadece insan türüne ait bir icat olduğunu savunan cila teorisine karşı çıkmaktadır. Aynı zamanda Hobbes ve Rawls’u, insan toplumunun temelini özgür ve eşit bireyler tarafından razı olunan kuralların gönüllü olarak düzenlenmesi şeklinde açıkladıkları için yanılsama yaratmakla suçlamaktadır, çünkü de Waal’e göre kendi rızamızla ve rasyonel tercihlerimizle sosyal hale geldiğimiz bir nokta hiç olmamıştır. Maymunlardan ve insansı maymunlardan oluşan çok uzun bir sosyal ata geçmişimiz boyunca hep grup halinde yaşıyorduk zaten! Özgür ve eşit insanlar hiç var olmadılar. İnsanlar hep birbirlerine bağımlı ve eşit olmayan bir şekilde yaşadılar çünkü grup halinde yaşamamanın kendileri için bir tercih değil hayatta kalma stratejisi olduğu hiyerarşik bir hayvan soyundan geliyorlar. Arkadaşlara sahip olmak yiyeceklerin yerini saptamada ve avcılardan kaçınmada büyük avantajlar sunmaktadır. Eğer toplulukları oluşturacak kararın verilmesi gerekiyorsa, bu kararı veren kişi insanlar değil doğadır (De Waal 2006: 4). De Waal’in de desteklediği bu ikinci görüşe göre ahlaklılık diğer hayvanlarla paylaştığımız ortak sosyal içgüdülerin doğrudan bir sonucudur. Ayrıca sadece insanlara özgü bir yetenek ya da belirli bir zamanda bilinçli olarak verilmiş bir

karar da değildir. İnsanların diğer sosyal akrabalarındaki dürüstlük, empati, çatışma çözümü, ün kazanma gibi birçok sosyal davranışı incelediğinde ahlaklılığın nasıl ortaya çıktığına yönelik daha bütünleşmiş bir teoriye doğru adım atmak mümkün olacaktır. Bölümün başında belirtildiği gibi diğer varlıklar gibi insanlar da doğanın kurallarına tabidir ve doğal seçim her organizma gibi insanların da hayatta kalma ve üremelerini teşvik edecek davranışları, yetenekleri ve dürtüleri korumaktadır ve buna ahlaklılık da dahildir.

Doğa, hayatta kalan ve üreyen organizmaları korumaktadır, bu kadar basit. Bunu nasıl başardıklarının ucu açıktır. Diğerlerinden daha fazla ya da daha az agresif, işbirlikçi, yardımsever olarak daha iyisini yapan organizmalar genlerini aktaracaklardır... Süreç başarıya giden yolu belirlememektedir. Doğal seçim, en asosyal ve rekabetçi organizmalardan en nazik ve kibarlarına kadar inanılmaz çeşitlilikte organizma üretme kapasitesine sahiptir. Aynı süreç ahlak kurallarımızı ve değerlerimizi belirlememiş olabilir ama tüm topluluğun çıkarlarını hesaba katacak tercihlerimiz için bir pusula geliştirecek psikolojik bünye, eğilimler ve yeteneklerle donatmıştır, ki insan ahlaklılığının da özü budur. (De Waal 2006: 58)

#### **4.5. AHLAKLILIK SADECE İNSAN TÜRÜNE AİT DEĞİLDİR**

Daha önce de belirtildiği gibi, de Waal ahlaklılığı sadece insanlarla sınırlandırmamaktadır. Alıntılardan da anlaşılacağı üzere insan ahlakı ve diğer sosyal hayvanların ahlak-öncesi duyarlılıkları arasında ayırım yapmasına rağmen bunların birbirinden bağımsız değil, tam tersine aralarında bir devamlılık olduğunu savunmaktadır. Karmaşık ve gelişmiş insan ahlakının temelinde, diğer sosyal atalarımızla paylaştığımız duygusal tepkilerin yattığını düşünmektedir. En yakın atalarımız olan şempanzeler ve insansı maymunlarla yapılan deney ve gözlemler de bu düşüncesini destekleyecek veriler sunmaktadır. İnsanlar ve yakın akrabaları arasındaki ortak sosyal ve ahlaki davranışları ele almadan önce önemli bir noktanın vurgulanması yerinde olacaktır. Birçok düşünür, ahlaklılığın evrensellik, tarafsızlık ve genellik özelliklerinden dolayı hayvanlarda ahlaklılıktan söz edilemeyeceğini haklı bir şekilde iddia etmektedir. Hayvanlar iyi davranışlarını evrenselleştiremedikleri için ya da iyi davranışlarını akraba ve yakın çevreleriyle sınırlandırdıkları için, onların ahlaklı olamayacaklarını ileri sürmektedirler. Onlara göre sadece genel ve tarafsız değerlendirmelerde bulunduğumuzda ahlaki onay ya da onaylamamadan söz edebiliriz. Minnettarlık, dargınlık, karşılıklı özgecilik gibi davranışlar ahlaklı olamayacak kadar

ben-merkezlidir çünkü doğrudan kişisel çıkarlarla ilgilidir. Ama ahlaki duyguların kişisel çıkarlardan ve içinde bulunulan koşullardan bağımsız olması gerekir. Ayrıca insan dışındaki hiçbir varlık kendi aklı dışında başka bir varlığın aklından geçenleri tahmin etme yeteneğine sahip olmadıklarını iddia etmektedirler. Tüm bu sebeplerden ötürü bu düşünörlere göre insanlar eşsiz varlıklardır ve insanların ahlaklılığı ile hayvanların davranışları birbirinden bağımsızdır. Hayvanların ahlak-öncesi duyarlıklarının evrenselleştirmeden ya da tarafsızlaştırmadan çok uzak olduğu, ben-merkezli davranış biçimleri olduğu ve bu nedenle insan ahlaklılığından farklı olduğu konusunda bu düşünörlere son derece haklıdır. Günümüzde insan ahlaklılığı çok daha karmaşık ve çok daha genelleyici hale gelmiştir. Şu ana kadar hiçbir hayvanın evrensel bir ahlak sistemine sahip olduğu düşünölmemiştir bile. Ama bu gerçek, gerek de Waal'in, gerek evrimsel etiğı savunan diğere düşünörlere teorilerini çürötmemektedir çünkü evrimsel etiğı savunan hiçbir düşünörlere hayvanların ahlak-öncesi duyarlıkları ile insanların ahlaklılığının aynı olduğunu savunmamaktadır. Bir şeyin başka bir şeyle aynı olduğunu savunmakla, onların aynı köklere sahip olduğunu savunmak birbirinden tamamen farklı şeylerdir. İnsanların ahlaklılığıyla hayvanların ahlak-öncesi duyarlıkları aynı doğal köklere sahip olduğunu söylemek, bu iki türün davranışları arasında bir fark olmadığı anlamına gelmez. Bu nedenle aynı temellere sahip olmalarına rağmen, insan ahlaklılığının çok daha gelişmiş ve karmaşık olması son derece normaldir ve evrimsel etik ile çelişmemektedir. Ama insanlar dışındaki hiçbir varlığın, başka bir varlığın aklındakileri tahmin etme yeteneğine – yani empatiye – sahip olmadıkları ve bu nedenle ahlaklılığın sadece insanlara özgü olduğunu savunmak, şempanzeler ve insansı maymunlarla yapılan deney ve gözlemler dikkate alındığında, pek doğru görünmemektedir. Ahlaki açıdan iyi olduğunu düşündüğümüz birçok davranışın, evrensel boyutta olmasa da, insanların en yakın akrabaları olan şempanzeler, insansı maymunlar ve kapuçin maymunlarında da bulunması evrimsel etiğı savunan düşünörlere çıkış noktasıdır.

De Waal *Primates and Philosophers* adlı kitabında bu hayvanlarla yapılan birçok deney ve gözlemi paylaşmaktadır. İlk olarak birçok sosyal hayvan türünde *işbirliğini* ve *karşılıklı özgeciliğı* gözlemlemek mümkündür. Doğa işbirliği yapan türleri destekler çünkü daha önce de belirtildiğı gibi işbirliği yiyeceğinin yerini bulmada ve avcılardan sakınmada çok büyük bir avantaj sağlar. Saldırıdan korunmak için *ittifak kurma*



davranışına, akrabalarını ve arkadaşlarını destekleyen birçok hayvan türünde rastlanmaktadır. Karşılıklı özgeci davranışlarda ise, ilk başta karılıktan yararlanan taraf avantajlı, karşılık veren dezavantajlı görünse de davranışa karşılık verildiğinde bu bedel telafi edilecektir. Bu nedenle özgeciliğin ilk formu karşılığın geri gelme olasılığının fazla olduğu grup içi özgecilik ya da akraba özgeciliğidir. Şempanzeler kavga sonrasında öpüşmekte ve sarılmaktadırlar çünkü bu tür *affetme* ve *barışma* davranışları topluluk içindeki huzuru korumaya hizmet etmektedir. *Empati* yavrularına bakmak zorunda olan birçok memeli hayvanda görülmektedir ve bu duygu aile bakımı ile gelişmiştir. Yavru ağlayarak ya da gülerek ihtiyaçlarını ebeveyne belirtmektedir ve böylece onların dikkatini çekmeyi başarır ve harekete geçmelerini sağlar. *Birlikte hareket etme* de hayatta kalma açısından çok önemli bir davranış biçimidir. Bu davranışla grup üyeleri tehlikeye karşı birlikte cevap verir, yemek ve su için iletişim kurar ve yardıma ihtiyacı olanlara yardım ederler. Örneğin grup üyelerinden birinin avcı tehlikesine karşı uyarılması sonucu uçuşan bir kuş sürüsünde, anında tepki vermeyen ve grupla birlikte hareket etmeyen bir kuş her an bir avcının öğle yemeği olabilir. Bir kavga sonrası kavga kurbanını sırtına kolunu atarak *teselli etme* de şempanzelerde rastlanan davranışlardan biridir. Bilim insanları tarafından yapılan bir deneyde rhesus maymunları yemeğe ulaşmak için bir ipi her çektiğinde arkadaşının elektrik şokuna maruz kaldığını görünce ipi çekmeyi reddettikleri gözlemlenmiştir. Böylece bu maymunlar açlığı arkadaşına acı çekirtmeye tercih ederek *başkalarına zarar vermekten kaçınarak özverili* bir davranış sergilemiştir. Başka bir deneyde eğitmeninin ağladığını gören bir maymun avucuyla eğitmeninin çenesini tutup, parmaklarıyla yüzüne dokunmuş, sonrasında eğitmenini ağlatan kişiyi bulmak için etrafında koşturmaya başlamıştır ve böylece *duygudaşlık* kurmaya çalışmıştır. Yine bir maymun yaralı bir kuşu ağacın en yüksek tepesine taşıyıp yaralı kuşun uçmasına *yardım etmeye* çalışmıştır. Şempanzeler yüzemedikleri için hayvanat bahçelerinde etrafı suyla çevrili adalarda yaşarlar. Ama bazen bir arkadaşları ya da akrabaları suya düştüğünde onları kurtarmak için *kendi hayatlarını tehlikeye atarlar*. Bir keresinde suya düşen yavru bir şempanzeyi kurtarmak isteyen şempanze kendi hayatını kaybetmiştir. Bir diğer deneyde, şempanzeler gün içinde kendilerini temizleyen arkadaşlarıyla aradan süre geçmesine rağmen yaptıkları iyiliği unutmamış ve yemeklerini paylaşmışlardır. Bu da şempanzeler arasındaki *karşılıklı özgeciliğe*, *minnettarlığa* ve *paylaşıcılığa* örnek olmaktadır.

Şempanzelerin adalarının etrafındaki suyun değiştirilmesi sırasında suyun dolacağı yerde kalan yavru şempanzeleri gören bir yetişkin, ellerini sallayarak ve çığlık atarak bakıcıları uyarmış ve böylece yavru şempanzelerin *hayatlarını kurtarmıştır*. De Waal'e göre empati ve karşılık verme ahlaklılığın temel önkoşulları ya da temel taşlarıdır. Bizim bildiğimizi anlamda ahlaklılığı üretmek için asla yeterli değildir ama aynı zamanda vazgeçilmezdirler (De Waal 2006: 21). Birer birer bu örneklerin verilmesinin amacı insan ahlaklılığı ile hayvanların ahlak-öncesi duyarlılıklarının tamamen aynı olduğunu kanıtlamak değildir. Çünkü de Waal'in de net bir şekilde dile getirdiği gibi, ahlaklılıkla ilgili tartışmalarda bir davranışın altında yatan yetenekler, duygular ve niyetler davranışın kendisinden daha önemlidir. Karıncalar da insanlar ve şempanzeler gibi yiyeceklerini paylaşır ama bu iki türün aynı davranışının ahlaki açıdan birbirinden çok farklı olduğunu düşündüren şey yiyecek paylaşma davranışının altında yatan hoşgörü, diğerlerinin ihtiyaçlarına duyarlılık ya da karşılıklı değiş tokuş gibi yeteneklerdir (De Waal 2006: 16). İnsanların bu davranışları çok daha gelişmiş ve karmaşık bir şekilde sergilediği çok açıktır. Bu ve bunun gibi daha birçok örnek ile gösterilmek istenen şey, başka bir varlığın aklından geçen şeyi tahmin etme yeteneğinin sadece insanlara özgü bir yetenek olduğu inancını yıkmaktır. Bu örneklerin her biri bize, birçok hayvan türünde insanların ahlaklı davranışlarına benzer davranışlar sergilenirken – insanlarınki kadar gelişmiş olmasa da – duygudaşlık kurma, yapılan iyiliği unutmama, beklenti içinde olma, empati, amaçlı yardım, yardıma ihtiyacı olan bireyin kötü durumunu anlama, kendinin ve diğerlerinin farkında olma gibi bilinçli süreçlerin gerçekleştiğini göstermektedir. Başka bir deyişle, birçok hayvan insanların ahlaklı davranışlarına benzer davranışta bulunurken bunları tamamen bilinçsiz ve otomatik bir şekilde yapmamaktadır. Bölümün başında üzerinde durulan tüm genetik benzerlikler ve ortak sosyal davranışlara rağmen, insanlarla diğer türler arasındaki farklılıklar da çok açıktır. Genel kanı diğer hayvanların kendi-bilincine, sembolik düşünme yeteneklerine, geleceği tahmin etme yeteneklerine, ahlaklı duyarlılıklara ya da dil yeteneklerine sahip olmadıkları yönündedir. Fakat araştırmamız boyunca bu iddiaların birçoğunun asılsız olduğu gösterilmiştir. En yakın akrabalarımız olan insansı-maymunlar, bonobolar ve kapuçin maymunları kendileriyle diğerleri arasındaki ayrımı yapabilmekte, uygun araçlar verildiğinde sembolik bir şekilde iletişim kurabilmekte ve hatta yunus gibi türler insanlarla karşılaştırıldığında çok daha gelişmiş iletişim araçlarını

kullanabilmekte, empati kurarak diğer bireylere yardım edebilmekte ve geleceğe ilişkin planlar yapabilmektedirler. Ama tüm bu benzerliklere rağmen yine de insanların diğer tüm türlerden farklı olduğu ve kendine özgü bir değeri olduğu düşünülmektedir. Evet, insan türü doğadaki en gelişmiş varlıklardır ama bu farkı yorumlamak çok önemlidir. İnsanlarla diğer türler arasındaki fark *niteliksel* bir fark mıdır yoksa *niceliksel* mi? Başka bir deyişle, bu farklılıklar bize özgü müdür yoksa sadece bir derece farkı mıdır? Diğer evrim biyologları gibi Nordgren de bu ayrımın sadece niceliksel bir ayrım olduğunu düşünmektedir. Başka bir deyişle insanları diğer türlerden ayıran *özel* bir ayrım da yoktur *özel bir insan değeri* de yoktur (Nordgren 1994: 166-7). Bu çalışmada sadece bir kısmına yer verilen deneylerden de anlaşıldığı üzere, diğer bireylerin aklından geçen düşünceleri ve hissettikleri duyguları anlama ve paylaşma yeteneği olan empati, sadece insan türüne ait değildir. Bu konuda haklı olmakla birlikte, insanların davranışlarının hayvanlarınkinden niteliksel değil, sadece niceliksel olarak farklı olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü aynı temellere sahip olmalarına rağmen insanların ahlaki davranışları ile hayvanların ahlak-öncesi duyarlılıkları arasında niteliksel bir fark vardır, o da hayvanların aksine insanların akıllarıyla koydukları yasalara boyun eğerek bireysel arzu, tutku, çıkar ve içgüdülerinden tamamen sıyrılabilme yetenekleridir. Yukarıda bahsedilen eleştiri çok haklıdır. İnsanların ahlaki davranışları ile hayvanların ahlak-öncesi duyarlılıkları aynı köklere sahip olmaları, bu iki türün davranışlarının aynı olduğunu göstermez. Ama diğer taraftan, insanların akıllarıyla genel yasalar koyarak onlara uymaları bu iki tür arasında niteliksel bir ayrım yaratmaktadır.

#### **4.6. AHLAKIN TEMELLERİ: DOĞA YASALARI, KÜLTÜREL GÜÇLER VE TARİHSEL YOLLAR**

Peki diğer sosyal hayvanlarla paylaştığımız ve Shermer tarafından ahlak-öncesi olarak nitelendirilen duyarlıklar günümüzün gelişmiş ve karmaşık ahlak sistemlerini açıklamak için yeterli midir? Doğal seçim insan ahlaklılığını etkileyen tek etmen midir? Shermer'in tezine göre, bireylerin ve grupların hayatta kalmalarını sağlama amaçlı bir tür toplumsal kontrol mekanizması olan insanlardaki ahlaki duyarlılıklar ve ahlak anlayışı ile insan gruplarında ve kültürlerindeki ahlak ilkeleri *doğa yasalarının, kültürel güçlerin ve benzersiz tarihsel yolların* bir sonucudur ve bunlar ilk olarak bireyler üzerinde doğal

seçilimin gücü, ikinci olarak da popülasyonlar üzerinde grup seçiliminin gücü sayesinde evrilmişlerdir (Shermer 2007: 28-9). Bu alıntının da açıkça gösterdiği gibi insan ahlaklılığının temelinde insan olmayan diğer atalarımızla paylaştığımız ortak ahlak-öncesi duyarlıklar ve duygular olmasına rağmen, bu evrimsel kökler günümüzdeki en karmaşık ve en gelişmiş ilkeleri kapsayan insan ahlaklılığının dayandığı tek dayanak değildir. Küçük takım ve kabilelerde yaşamayı mümkün kılacak bir sisteme duyulan ihtiyaç nedeniyle evrim ahlaki duyarlıkları üretmiş, kültür de bunları şekillendirmiştir. İnsanların sosyal davranışları, Shermer'in oluşturduğu Biyo-kültürel Evrim Piramidi'nde gösterdiği gibi, bireyin kendi sağ kalımından, bireyin aile yoluyla yayılmasına, geniş aileye karşı bağlılık duygusuna, topluluğun karşılıklı özgeciliğine, toplumun dolaylı özgeciliğine ve son olarak da tür özgeciliğine doğru evrilmiştir. İnsanın temel ihtiyaçlarıyla ilgili ahlaki duygularını biyoloji, daha toplumsal ihtiyaçlarıyla ilgili olanları ise kültür yönetmektedir (Shermer 2007: 28-9). Bireyin hayatta kalma ve genetik yayılma gereksinimi aile, geniş aile ve topluluk aracılığıyla karşılanmaktadır. İşbirliği ve özgeciliği teşvik etmek için *içlemsel uyum gücü* olarak adlandırılan güvenlik, sosyalleşme, bağlanma, yakınlık, kabul görme ve sevgi gibi temel psikolojik ve sosyal gereksinimler bu aşamada evrilmiştir. Genetik bağın bulunmadığı daha geniş topluluk ve toplumlarda karşılıklı ve dolaylı özgecilik de akraba özgeciliğine eklenmiş ve içlemsel uyum gücü yerini *dışlamsal uyum gücüne* bırakmıştır (Shermer 2007: 59-60). Shermer, hem bencil hem de özverili, hem işbirlikçi hem de rekabetçi, hem erdemli hem de kusurlu, hem iyi hem de kötü olan insan güdülerinin hem evrimsel mirasımızın hem de kültür tarihimizin bir ürünü olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ona göre ahlaki duyarlıklarımız, birçok memeliyle paylaştığımız ahlak öncesi duygulardan evrilmiştir. “Derin ahlaki duyarlıklarımız (toplumsal bakımdan kişinin kendi kültürüne göre şartlanmış olan alabildiğine esnek ahlaki kuralların ötesinde) karmaşık bir toplumsal ortamda tepkilerden oluşan davranışsal sağ kalım repertuarımızın bir parçası olarak” gelişmiştir (Shermer 2007: 48). Ama bu ahlak öncesi duyarlıklara kediler, köpekler, yarasalar, maymunlar, yunuslar, filler ve balinalar gibi birçok başka hayvan da rastlanabilmesine rağmen, en gelişmiş haliyle ahlaklılık tümüyle insan türüne ait toplumsal bir özelliktir çünkü diğer hayvanların bir düşünce, davranış ya da seçimin doğruluğunu ya da yanlışlığını evrenselleştirdiklerine ya da

içinde bulundukları koşullardan bağımsız bir şekilde değerlendirip tarafsızlaştırdıklarına rastlanmamıştır.

#### **4.7. İNSAN AHLAKLILIĞININ EVRİMİ VE AHLAK İLE DİNİN TOPLUMU DÜZENLEYİCİ ROLÜ**

İnsanlarda ahlaklılığın kısa bir evrim tarihini veren Shermer günümüzden 7-6 milyon yıl önce şempanzelerin ortak atasından ayrılan, 100.000 yıl öncesine kadar mağaralarda yaşayıp görece gelişmiş aletler yapabilen ve 13.000 yıl öncesine kadar yeryüzünün her yerine yayılan, avcılık-balıkçılık-toplayıcılık yapan ve göçebe bir hayatın arkasından kabileler oluşturup yerleşik hayata geçen bir tür olarak insanların ahlaki duyarlıklarının son 90.000 yılda gelişmeye başladığını belirtmektedir. Ama burada altının çizilmesi gereken nokta şudur ki insan türü bu ahlaki duyarlıklarını daha önce de belirtildiği gibi rasyonel yollarla kendileri geliştirmemişlerdir, kendilerine en yakın akrabaları olan diğer sosyal hayvanlardan miras edinmişlerdir. Diğer sosyal akrabalarımızla paylaştığımız duygu ve içgüdüler biraz daha düzenlenmiş ve şekillenmiştir. Son 10.000 yılda nüfusun git gide artmasıyla kabilelerden şefliklere ve sonra da devletlere geçmesiyle bu ahlaki duyarlıklar dinin semsiyesi altında ahlak kuralları ve ilkeleri olarak sistemleştirilmiştir. 100 ile 200 kişiden oluşan küçük avcı-toplayıcı takımların hayatta kalması için gerekli olan işbirliği ve iletişim yetenekleri, toplulukların devletler şeklinde daha da büyümesiyle ahlak ilkeleri ve kurallarına dönüşmüştür. Yasa, hak, özgürlük gibi kavramların oluşmasından uzun bir süre önce, insanların bir arada yaşayabilmeleri için gerekli olan işbirliği ve özgeciliği teşvik edip, aşırı rekabetçiliği ve bencilliği cezalandıracak bir sistem olarak ahlak gelişmiştir.

“İyi” ve “kötü” davranışlar grup tarafından ödüllendirilip cezalandırılır, bireyler ahlaklı ya da ahlaksız davranışlarına göre grup üyesi olarak başarılı ya da başarısız olurlar ve ahlaklı birey sayısı ahlaksız birey sayısından yüksek olan gruplar, işbirliğiyle rekabet, özgecilikle bencillik arasında sağlıklı bir denge kurmakta daha başarısız olan diğer gruplar karşısında kolektif bir avantaj kazanırlar. (Shermer 2007: 67)

Ahlakın kökenini bu şekilde açıklayan Shermer, ilk toplulukların olduğu dönemlerde ahlak ilkelerinin din içinde sistemleştirildiğinin altını çizerek, din ile ahlaklılık arasındaki uzun ve köklü bağı göstermektedir. *Nasıl İnanırız* adlı kitabında dini, düzenleyici işlevini vurgulayarak, özgeciliği ve işbirliğini destekleyen, bencilliği ve

rekabetçiliği de caydırıcı hale getirmek için oluşturulan bir toplumsal kurum olarak tanımlamaktadır. İnsan hakları, anayasal haklar, evrensel etik gibi kavramlar ortaya çıkmadan uzun bir süre önce, insanlar arasında iyi niyeti güçlendirecek ve aşırı hırsı, açgözlülüğü ya da bencilliği azaltacak bir toplumsal bir yapıdır. Shermer’a göre dinin başlıca iki amacı vardır: (i) açıklama ve (ii) toplumsal kaynaşma (Shermer 2007: 12). Hayatta kalma süreci devam ederken, bilimsel çalışmaların son derece kısıtlı olduğu dönemlerde, doğanın işleyişini kavrama ve doğa olaylarını açıklama görevi, mitler aracılığıyla, dine ait olmuştur. Yine aynı şekilde devlet, anayasa gibi temel hak ve hürriyetlerin güvence altına alınma aşamasına gelindiği son birkaç yüzyıl öncesine kadar, toplumsal kaynaşmayı sağlayan, insanları bir arada tutacak dayanışma, hoşgörü ve işbirliğini destekleyecek kurum yine din olmuştur. Bilimsel gelişmelerin çok kısıtlı olduğu ve henüz devlet, anayasa gibi kurumların oluşmadığı dönemlerde ahlaki duyarlıkların teşvik edilmesi ve bir arada yaşamayı olumsuz etkileyecek bencillik, açgözlülük gibi davranışları cezalandırması dinin temel rolleri haline gelmiş, bu davranışlar din çatısı altında sistemleştirilmiş ve dini ritüeller aracılığıyla kanunlaştırılmıştır. İnsan sayısının 100 ile 200 arasında değiştiği takım ve kabilelerde bir arada yaşamayı kolaylaştıracak davranışlar ve ortaya çıkabilecek çatışmaların çözülmesi, herkesin birbiriyle akraba olması ya da birbirini tanıması nedeniyle kolaylaşırken, insan sayısının binleri geçtiği toplumsal yapılarda akraba özgeciliği ya da işbirliği sorunların çözülmesinde yetersiz kalmakta ve daha sistemleştirilmiş davranış kontrol mekanizmalarına ihtiyaç duyulmaktadır. İşte bu toplumsal davranış kontrol mekanizmasını ilk sistemleştiren kurum din olmuştur ve bu nedenle din ile ahlaklılık arasında uzun bir süredir köklü bir ilişki gelişmiştir. Dinin bu düzenleyici ve bir arada tutucu özelliğinden yola çıkarak Shermer “bu toplumsal ve ahlaki bağlamda dini, *insan kültürünün ayrılmaz bir mekanizması olarak özgeciliği ve karşılıklı özgeciliği teşvik etmek, bencilliği ve hırsı kösteklemek, topluluk üyeleri arasındaki işbirliği ve karşılıklılığa bağlılık düzeyini ortaya çıkarmak için gelişmiş bir sosyal kurum* olarak” tanımlamaktadır (Shermer 2007: 57). Böylece din sadece evrenin ve insanın varlığının sebebini açıklamakla kalmamış, aynı zamanda ahlaki kuralların da kaynağı ve nihai dayatıcısı haline gelmiştir. Dini bu şekilde açıklayan Shermer’in tanrının varlığı konusundaki tutumunu tek cümleyle özetlemek gerekirse, deneysel kanıtlar ve akılcı analiz yoluyla ne kanıtlanabileceği ne de çürütülebileceğinden dolayı, tanrının varlığı ya

da yokluğuna ilişkin sorunda benimsenebilecek en akılcı tutumun agnostiklik olduğunu düşünmektedir ve Tanrının olup olmadığını bilmenin kesinlikle mümkün olmadığını savunmaktadır. Tanrı'nın varlığı konusunda Hume ile aynı çizgide olduğu söylenebilir. Yukarıda açıklandığı gibi, ahlaklılık ilk olarak akraba seçilimi üzerinden katı özgeciliğe başlamış, daha sonra kabilelerdeki insan sayısının artmasıyla yerini karşılıklı özgeciliğe bırakmış ve son olarak milyonlarca insandan oluşan devletlerin kurulmasıyla olabildiğince genel ilkelerden oluşan bir sistem haline gelmiştir. Şimdi ahlaklılığın ilk adımları olan katı ve yumuşak özgeciliğe değinmek ve sonrasında kültürel evrimin etkisiyle bu sınırlı ahlaklılığın nasıl genel ilkelere dönüştüğünü açıklamak yerinde olacaktır.

#### **4.8. KATI VE YUMUŞAK ÖZGEÇİLİK VE KÜLTÜREL EVRİM**

De Waal de olmak üzere birçok evrim biyoloğu ahlaklılığın grup-içi bir olgu olarak evrimleştiğini savunmaktadır. İnsanlar – ve diğer sosyal türler – kendi gruplarındaki bireylere diğerlerinden daha iyi davranma eğilimindedirler. Grup-içi ahlak kuralları grup dışında uygulanabilir görünmemektedir. Hayatta kalma ve üremenin koşullarına bağlı olarak her bireyin ilk bağlılığı gruba değil, kendisine ve yakın akrabalarına bağlıdır. Ama sosyal birleşmenin ve işbirliğine güvenin artmasıyla ortak çıkarlar ve böylece toplum daha ön plana çıkmıştır. İnsan evrimi boyunca grup-dışı düşmanlık grup-içi birliği ve dayanışmayı geliştirmiştir. İnsansı-maymunların yaptığı gibi çevremizdeki ilişkileri iyileştirmek yerine, topluluğun değeri ve bireysel çıkarlardan üstünlüğü hakkında açık öğretilerimiz vardır. Böylece insan türü olarak diğer yakın akrabalarımızı geride bırakmış ve toplumsal çıkarları ön plana koyan ahlaklılığa sahip olmuşuzdur (De Waal 2006: 53-4).

Evrimsel etiği savunan düşünürlere göre iki tür özgeciliğe söz etmek mümkündür: Birincisi, tek taraflı olan yani karşılık beklemeden, toplumsal ödül ve cezalardan bağımsız olarak yapılan katı özgeciliğe. Bu özgeciliğe türü ya akraba seçilimiyle ya da birbirleriyle yarışan aile ya da kabile fertleri üzerinde işleyen doğal seçilimle evrilmiştir. Yumuşak özgeciliğe ise tersine tamamen bencildir. Yardımda bulunan kişi kendisi ya da yakın akrabaları için toplumdan karşılık bekler. Tamamen bilinçli bir şekilde hesaplanır. Wilson'a göre yumuşak özgeciliğe "kültürel evrimin kaprislerinden derinden etkilendiği"

için “yanıltıcı, aldatıcı ve kendini kandırıcı” olabilir çünkü yardımda bulunan kişi eyleminin gerçek olduğuna kendini inandırır (Wilson 1978: 155-6). Buradan da anlaşılacağı üzere özgecilik ya en yakın akrabalara karşılık beklemeden yapılmaktadır ya da daha uzak bireylere belirli bir yarar karşılığında yapılmaktadır. Bir tarafında tamamen bencilliğin – örneğin köpek balıklarının – diğer tarafında ise tamamen toplumsallığın – örneğin bal arılarının – bulunduğu bir yelpaze düşünüldüğünde insan türünün yelpazenin bencilik tarafına daha yakın olduğunu belirten Wilson, insanın bu yardımsever davranışının derin yapısının katı ve evrensel olduğunu iddia etmektedir. Bu iki tür özgeciliğe insanlar da dahil olmak üzere birçok türde rastlamak mümkündür ve birçok hayvan ve ilkel kabileler üzerinde yapılan deneyler de bu görüşü desteklemektedir. Ama bunun ötesinde insan türünde ahlaklılık, Shermer’in Biyo-kültürel Evrim Piramidi’nde de gösterdiği gibi, ilk olarak aile ve grup içi karşılıksız özgeciliğinden, grup dışı karşılıklı özgeciliğe ve daha sonra da tür özgeciliğine doğru evrilmiştir ve bu süreci etkileyen en önemli etmen kültürdür. Biyolojik evrimin yanında, geçirdikleri ve geçirmeye devam ettikleri kültürel evrim sayesinde insanlar sadece yakın akrabalarına karşılıksız olarak ve akrabaları olmayan insanlara karşılıklı olarak yardım etmemekte, aynı zamanda aynı türün bireyleri olarak daha önce hiç karşılaşmadıkları ve karşılaşma olasılıklarının da hiç olmadığı – ve böylece yardımlarının karşılığını geri alma fırsatlarının da olmadığı – insanlara da yardım etmektedirler. Wilson kültürel evrim tarafından etkilenen bu yumuşak özgeciliği kabul etmesine rağmen “aldatıcı” ya da “kendini kandırıcı” olarak değerlendirse de, Shermer haklı olarak bunun insan ahlakının önemli bir parçası olduğunu düşünmektedir. Nordgren de benzer bir şekilde genetik belirlenimcilikle sadece akraba seçilimiyle ilgili olarak akraba ayrıcalığının ve karşılıklı özgeciliğe ilişkili olarak sınırlı sözleşme ahlaklılığının açıklanabileceğini savunmaktadır. Ona göre, büyük toplumsal sistemlerdeki kendini feda etme özgeciliği ve bireysel hakları vurgulayan bir ahlaklılık büyük bir olasılıkla kültürel faktörlerin ürünleridir (Nordgren 1994: 145). Günümüzün karmaşık ve gelişmiş ahlak sistemleri biyolojik evrim tarafından belirlenen akraba seçilimini de karşılıklı özgeciliği de aşmaktadır. De Waal ve Shermer’in da gösterdiği gibi, ahlaklılığın ilk basamakları olan akraba özgeciliği ve karşılıklı özgecilik biyolojik evrim temelleri üzerine kurulabilir ama genel bir ahlaklılık gibi daha gelişmiş sistemlerin temelinde biyolojik evrimle karşılaştırıldığında çok daha hızlı ilerleyen kültürel evrim yatmaktadır. Bu açıdan



bakıldığında kültürel evrim tarafından belirlenen bazı davranışlar, biyolojik evrim tarafından belirlenen bazı duygu ya da davranışları etkisizleştirebilir. Nordgren buna çok yerinde bir örnek vermektedir: “Örneğin agresiflik ve güçlü bir üreme eğilimi Taş Devri’nde çok büyük hayati değere sahipti ama günümüzde nükleer savaşa ya da nüfus patlamasına yol açabilir (Nordgren 1994: 162).

Shermer’in da belirttiği gibi diğer sosyal atalarımızla paylaştığımız ortak duygular insan ahlaklılığının temelinde yatsa da, günümüzün gelişmiş ahlak sistemlerini açıklamada tek başına yeterli değildir çünkü insan türü diğer canlılarla ortak olan bazı genlerle birlikte kendine özgü birçok gene de sahiptir. Bunun yanında çok önemli bir etken daha vardır. İnsan türü diğer canlılarla birlikte geçirdiği biyolojik evrimin dışında, bir de kültürel evrim de geçirmektedir. Wilson’ın deyişiyle “genler kültürü dizginle[se de]” kurulan toplumsal yapılar, ilişkiler ve sistemler bakımından insan türü diğer canlıları çok geride bırakmıştır (Wilson 1978: 167). Birçok hayvan ve böcek türleri de toplumsal özellikler gösterebilir de hiçbir –bildiğimiz kadarıyla – dil ve din gibi toplumsal kurum ve araçları geliştirememişlerdir. Wilson burada biyolojik evrimin belirleyici özelliği üzerine vurgu yapsa da insanı diğer canlılardan ayıran biyolojik ve kültürel farklılıklarını da göz ardı etmemektedir. Şahinin yaklaştığını diğer hayvanlara haber veren kızılgerdanlar ve ardıç kuşlarının; ortaklaşa yapılan av sonrası eti paylaşma ve evlat edinme gibi davranışlar sergileyen şempanzelerin; intihar etme pahasına kovanlarını koruyan arıların; ve düşmanlarının saldırılarına karşı kendilerini korurken salgıladıkları zehirle hem düşmanı hem de kendilerini öldüren Afrika termitlerinin de yardımsever davranışlarda bulunduğunu belirten Wilson, bu örneklerin insanların ve diğer hayvanların “zeka”larının aynı şekilde işlediği anlamına gelmediğini ama bu yardımseverlik içgüdüsünün kutsal ya da aşkın olmadığını, tam tersine ortak doğalarında yattığı tezini desteklediğini düşünmektedir. Wilson, yardımsever davranışların şeklinin ve yoğunluğunun büyük oranda kültür tarafından belirlendiğini açıkça ifade etmektedir. İnsanın toplumsal evrimi açıkça genetik olmaktan çok kültürelidir. Yukarıda şempanze, insansı-maymun ve maymunların da ahlaki davranışlar sergiledikleri de Waal’in sunduğu birçok örnekle desteklenmiştir ama de Waal’in kendisi de insan ahlakının hayvanların ahlak-öncesi duyarlılıklarıyla karşılaştırıldığında baş döndürücü gelişmeler gösterdiğini kabul etmektedir. Diğer türlerdeki sosyal davranışlarla insan ahlaklılığı arasında yapılan karşılaştırmaların amacı hiçbir zaman bu

türlerin ahlak anlayışlarının birbirinin tamamen aynısı olduğunu kanıtlamak olmamıştır. Bu örneklerle gösterilmek istenen sadece sosyal davranışlardaki tüm bu benzerliklerin rastlantı sınırlarını aştığı, birbirine yakından akraba olan bu türler arasında ortak duyguların olduğu ve günümüzün en karmaşık ahlak sistemlerinin kökeninde bu türlerle paylaştığımız duyguların olduğudur. İnsanın ahlaki davranışlarının bazılarının kökeninde diğer sosyal hayvan akrabalarımızla paylaştığımız ahlak-öncesi duyarlıklar yatmasına rağmen, insanların bu köklerden bağımsız olarak akılları aracılığıyla koydukları ahlak ilkeleri de vardır ve işte bu ilkeler aracılığıyla insan biyolojik ve sosyolojik ihtiyaçlarını düzenleyen akraba seçilimi ve karşılıklı özgeciliğin ötesine geçebilir. İnsan ahlaklılığını hayvanların ahlak-öncesi duyarlıklarından ayıran nokta da burada yatmaktadır: hayvanlardan farklı olarak insanlar, bazen doğalarına karşı gelerek kendi koydukları genel ilkelere uyma yeteneğine sahiplerdir. Bu yeteneğin gelişmesini sağlayan en önemli faktör kültürdür ve her ne kadar Wilson ve Shermer reddetse de, insan kültürel evrim sayesinde özgürlüğünü kazanmaktadır. Evrimsel etik bölümünü tamamlamadan önce Shermer ve Wilson'ın özgürlük ve belirlenimcilik hakkındaki görüşlerine değinmek yerinde olacaktır.

#### **4.9. ÖZGÜR İRADE VE BELİRLENİMCİLİK İKİLEMİ**

Evrimsel etik bölümünde sorulacak son soru ise insanların ahlaki davranışları da dahil olmak üzere tüm davranışlarının temelinde sadece duygu ve tutkuların yatıp yatmadığıdır. İnsanların tüm davranışları doğaları tarafından belirlenmiş midir yoksa duygularımız ve tutkularımız tarafından belirlenmemiş bazı davranışlarımız var mıdır? Tahmin edilebileceği gibi bu görüş bizi belirlenmişlik ve özgür irade arasındaki paradoksa götürmektedir. Eğer etik davranışlarımızın kökleri, kültürel evrim tarafından şekillenmiş olmalarına rağmen, genler ve doğal seçim tarafından belirlenmiş içgüdü ve duygularda yatıyorsa, Aristoteles ve Kant gibi önde gelen ahlak filozoflarının önemle vurguladığı, tüm içgüdü ve arzulardan arınmış özgür iradede nasıl bahsedebiliriz? Wilson'a göre, insan türünün sinir sistemi çok karmaşık olmasına ve insan davranışlarını belirleyen etmenlerin çok fazla sayıda olmasına rağmen, insan davranışlarını önceden tahmin etmek *teorik olarak imkansız değildir*. Burada özellikle teorik olarak kelimesine özellikle vurgu yapılmaktadır çünkü insan davranışını

belirleyen tüm koşullar bilindiği takdirde davranışın önceden tahmin edilebilmesi teorik olarak mümkünse de, etkide bulunan binlerce değişken ve bu değişkenlerde meydana gelebilecek en ufak bir belirsizliğin davranışı nasıl etkileyeceği düşünüldüğünde, böyle bir tahminin *pratikte imkansız* olduğu söylenebilir. Özgür irade denilen şeyin bir yanılısma ya da kendini kandırma olabileceğini savunan Wilson özgür iradenin fiziksel temelini beyindeki şemalarda olabileceğini öne sürmektedir:

Bir organizma, davranışlarında bir geri besleme döngüsü tarafından yönlendiriliyor olabilir: duyu organlarından beyindeki şemalara ve oradan da tekrar duyu organlarına giden ve doğru eylemin yerine getirildiği konusunda bu şemaların kendilerini tatmin edinceye kadar devam eden mesaj zinciri. Zihin, karar verme merkezlerini kontrol altına almak için birbirleriyle yarışmaya programlanmış, beyin kökü ve orta beyin aracılığıyla zihnin bilinçli bölümlerine iletilen görelî olarak vücudun fizyolojik ihtiyaçlarının aciliyetine karşılık bireysel olarak artan ya da azalan bu şemaların bir cumhuriyeti olabilir. İstenç de, 'küçük adam'a ya da başka bir dışsal eyleyiciye ihtiyacı olmayan bu yarışın sonucu olabilir. (Wilson 1978: 76-7)

Bu alıntıdan da açıkça anlaşılabileceği üzere, Wilson insan zihninde özgür irade kavramının oluşmasına tamamen sinirbilimsel bir açıklama getirmektedir. Ona göre özgür irade beynin işleyişi sırasında elde edilen bir kavramdır. Daha önce de bahsedildiği gibi, özgürlük Wilson'a göre yanılısamadır.

Peki insan eylemlerinin belirlenmiş mi yoksa doğa nedenselliğinden bağımsız olarak insana özgü bir kaynağı mı olduğu hakkında Shermer ne düşünmektedir? Bir bilim adamı olarak doğa olaylarında nedensellik zinciri bulunduğunu ve bu nedenle doğanın belirlenmiş olduğunu kabul eden Shermer, insan özgürlüğü konusunda ne düşünmektedir? Belirlenmiş bir doğada özgürlüğün var olup olamayacağı felsefe tarihi boyunca hep gündemde olmuş fakat kesin olarak ikna edici bir yanıt henüz bulunamamıştır. Shermer ilk olarak işe özgür irade ile Tanrı'nın her şeyi bilmesi ve her şeye gücü yetmesi düşüncelerinin mantıklı ve tutarlı bir şekilde bağdaştırılamayacağını göstererek başlar. Ona göre iki seçim vardır: (i) Ya insanlar özgür iradeye sahiptir ve Tanrı her şeyi bilemez ya da her şeye gücü yetmez, (ii) ya da Tanrı her şeyi bilir ve her şeye gücü yeter ve bu nedenle insanlar özgür iradeye sahip değildirler (Shermer 2007: 126-7). Bu iki seçenektan ilki teologlar tarafından asla savunulamaz çünkü Tanrı'nın bazı şeyleri bilememesi ya da bazı şeylere gücü yetememesi, Tanrı'nın sonsuz değil sınırlı yeteneklere sahip olduğu anlamına gelir, ki bu da Tanrı kavramının özüne aykırıdır. İkinci seçenek kabul edildiğinde de, insan özgürlüğünden vazgeçmek

durumunda kalırız çünkü eğer Tanrı geçmişi, bugünü ve geleceği en ince ayrıntısına kadar biliyorsa bu demektir ki, insanların yapacağı tüm eylemler ta zamanın başlangıcında belirlenmiştir ve bu nedenle kimse ahlaki eylemlerinden sorumlu tutulamaz. Özgürlük ile sinir sistemi ya da genetik arasında kurulmaya çalışılan ilişkiye dayanan başka açıklamaları da inceleyen Shermer’in genel olarak vardığı sonuç, birbirleriyle uyuşmayan terimler olmaları bakımından, özgür iradenin belirlenimcilikten tutarlı ve mantıklı bir şekilde türetilmeyeceğidir. Geriye kalan tek açıklama – ki Shermer da bunu savunmaktadır – “cehaletten, yaşamlarımızdaki tüm belirleyici nedenlerin bilinmemesinden kaynaklanan bir özgür iradedir; fiilen özgür olmamızın nedeni, seçim yaparken tüm nedensel değişkenleri bilemememizdir” (Shermer 2007: 158). Shermer da Edward Wilson gibi, insan davranışının da *teorik* olarak belirlenebilir olduğunu ama tüm nedenlerin aralarındaki sayısız etkileşimin bilinmeyeceğinden ya da öngörülemezliğinden ötürü *pratik* olarak insanın özgür olduğunu savunmaktadır.

İnsan davranışının belirleyicileri olarak incelemeyi seçtiğimiz hiçbir neden ya da nedenler kümesi eksiksiz olamayacağından, insan özgürlüğü açısından bunlar belirleyici değil, koşullandırıcı nedenler olarak görülebilir. Yani, düşünce ve davranışlarımız çok sayıda – genetik, çevresel ve tarihsel – neden tarafından şekillendirilmektedir. Her bireysel gen kümesi (tek yumurta ikizleri haricinde) eşsiz, her çevresel ortam benzersiz ve bireysel yaşamlarımızda izlediğimiz her tarihsel yol kendine özgüdür. Her birimiz eşsiz ve türümüzün diğer altı milyar üyesinden farklıyız. Ve bu şartlar öylesine karmaşık ve iç içe geçmiş ki, kimsenin kendisi ya da başkalarıyla ilgili tüm nedensel değişkenleri bilmesi mümkün değil. İnsan özgürlüğünün kaynağı, nedenler konusundaki bu cehalettir. (Shermer 2007: 158-9)

Shermer’a göre insanların davranışlarını etkileyen çok sayıda nedenler ve bu nedenlerin birbiriyle olan etkileşimleri, insan davranışlarının önceden belirlenebilmesini pratik açıdan imkansız hale getirmektedir. Bir insanın herhangi bir davranışının temelinde biyolojik, psikolojik, kültürel ya da çevresel birçok etken yatabilir ve bunların hepsini bilmek ve böylece davranışı önceden tahmin edebilmek teorik açıdan mümkün olsa da – yani nedensel olarak belirlenmiş olsa da – pratik açıdan imkansızdır. Bunu insan aklıyla değil, en gelişmiş bilgisayar teknolojisiyle bile başarmak neredeyse olanaksızdır. Bu nedenle insan davranışları söz konusu olduğunda, nedensellik ağı her zaman boşluklarla dolu olacaktır ve bu boşluklardan oluşan bilgisizlik insanın kendisini özgür hissetmesine yol açmaktadır. Ama Shermer’a göre tarihi sadece tamamen gereklilikler de oluşturmaz. Hem rastlantısallıklar hem de gereklilikler işin içindedir. Tarihsel bir zincirin başında bireysel unsurların eylemleri kaotik ve öngörülemezdir ama zincir

geliştikçe bu kaotik sistem, önceki şartları sınırlayarak belirli bir eylem yolunu zorunlu kılan bir olaylar konjonktürünün etkisiyle kendini örgütleyerek düzenli bir sisteme dönüşür. Shermer buna *rastlantısal-gerekliklik* adını vermektedir (Shermer 2007: 159-60). Böylece tarihsel nedensellik ve insan özgürlüğü sorununa pratik ve uzlaştırmacı bir çözüm sunmaktadır. Herhangi bir tarihsel sürecin başındaki olaylar rastlantısal olmakla beraber, olaylar geliştikçe belirli bir yolu zorunlu hale getiren konjonktürlerin etkisiyle sistemleşir ve belirlenebilir hale gelirler. Bu fikri desteklemek için verdiği örnekte, insan davranışlarının da tıpkı atomlarda olduğu gibi rastlantısallıkların ve gerekliliklerin ortaklaşa bir ürünü olduğunu göstermektedir:

Uzamda hareket eden atomlar, çevrede hareket eden insanlar gibi nedenlidir, ama çarpışmaları (atomlarda) ve karşılaşmaları (insanlarda) bir rastlantısallıklar ve gereklilikler bileşimiyle gerçekleşir. Rastlantısallık çarpışmalara ve karşılaşmalara yol açar; gereklilikse hızı ve yönü belirler. Olaylar rastlantısal nedenlerin sonucu olarak gerçekleşebilir (planlanmamış olaylar konjonktürü), ama nedensiz olma anlamında kazayla değil. Bir ya da daha fazla nedenin faaliyetine bağlı bir etki kazayla oluşmuş gibi görünebilir, ama aslında önceki şartları sınırlayarak belirli bir eylem yolunu zorunlu kılan bir olaylar konjonktürünün sonucudur. (Shermer 2007: 160)

Çok net bir şekilde ifade edildiği gibi ne Wilson ne de Shermer insanların özgür olduğunu kabul etmektedirler. İnsanların kendilerini özgür hissetmelerinin sebebi davranışlarını etkileyen tüm nedenleri bilememelerinden kaynaklanmaktadır. Bu düşünürlere göre doğadaki her şey gibi, insanların tüm davranışlarının da nedenleri vardır ve doğadaki zorunluluk, insan eylemlerinde de geçerlidir. Onlara göre bu zorunluluk tamamen teorik bir zorunluluktur; çünkü tüm nedenlerin asla tam olarak bilinemeyeceğinden ötürü pratikte insanların davranışları önceden tahmin edilemez. Ama buradaki sorun insan davranışlarının önceden tahmin edilebilip edilemeyeceği değildir. Hiçbir insan bir diğeriyle tamamen aynı değildir ve insanların benzer durumlara tamamen aynı tepkileri vermeleri beklenemez; çünkü her insanın davranışını etkileyen nedenler birbirinden farklıdır. Buradaki asıl problem insanların tüm davranışlarının biyolojik, kültürel ve toplumsal nedenleri olduğu düşüncesindedir. Özgürlük konusunda teologlara yöneltilen eleştirilerin aynısı burada da geçerlidir. İster üstün bir varlık tarafından olsun, ister doğa yasaları tarafından olsun, eğer insanların tüm davranışları önceden belirlenmişse, insanların eylemleri hiçbir zaman erdemli ya da erdemsiz olarak değerlendirilemez; çünkü onlar her nasıl davranmışlarsa, kendi akıllarıyla verdikleri kararlar doğrultusunda değil, tamamen tanrının emirleri ya da

doğadaki zorunluluk doğrultusunda hareket etmişlerdir. Bu nedenle de hiçbir eylemlerinden sorumlu tutulamazlar. Ahlaklılıktan bahsedebilmek için özgürlüğün olduğunu kabul etmek ya da göstermek zorundayız. Doğa nedenselliğinden vazgeçemiyorsak, ahlaklılıktan vazgeçmek zorundayız ya da tam tersine ahlaklılıktan vazgeçemiyorsak insanların bazı davranışlarının doğa nedenselliğinden bağımsız olduğunu kabul etmeliyiz, yani özgürlüğü kabul etmeliyiz. Shermer ve Wilson insan ahlaklılığını tanrıdan kurtarmışlardır, fakat onu bu sefer de doğa ananın ellerine bırakmışlardır.

#### **4.10. KOŞULLU ETİK: MUTLAKÇILIK VE GÖRELİLİK ARASINDA ORTA YOL**

Evrimsel etik bölümünün sonunda ahlaklılığın kökenleri ve gelişiminin açıklanmasının yanı sıra normatif bir evrimsel etiğe de yer verilmesi bakımından Shermer'ın görüşlerine değinmek yerinde olacaktır. Ahlakın kökenini ve din ile ilişkisini açıkladıktan sonra, Shermer *olabildiğince evrensel bir etik anlayışının* nasıl inşa edilebileceğini tartışmaya başlar. Olabildiğince evrensel ifadesini kullanmak yerinde olacaktır çünkü ona göre istisnasız dünyadaki herkesi kapsayan, her koşulda ve her zaman geçerli olabilecek mutlak ahlaki ilkeler bulunmamaktadır. Eğer Shermer'a göre ahlaklılığı belirleyen tek etken doğa yasaları olsaydı mutlak anlamda ahlaki ilkelerin olduğunu savunabilirdi. Ama o, doğa yasalarının yanında kültürel güçlerin ve benzersiz tarihsel yolların da ahlaklılığı etkilediğini düşünmektedir ve bu unsurlar mutlak ahlak ilkelerinin elde edilmesini engellemektedir. İnsani ve toplumsal yapıların ötesinde bir gerçekliğin olduğuna ve bilimin ve doğalcılığın bu gerçekliği anlamada kullanılabilecek en iyi araçlar olduğuna inanmasına rağmen, kesin gerçekliğin elimizde olup olmadığını asla bilemememizden ötürü doğa bilgimizin koşullu olduğunu düşünen Shermer, tutarlı bir şekilde koşullu bir etik anlayışını savunmaktadır. Doğru ve yanlış davranış ve değerlendirmeler konusunda herkesi, tüm koşulları ve zamanları kapsayan değişmez kuralların olmaması, insanları tam bir ahlaki nihilizme mi götürür? Her türden eylem eşit derecede doğru, her türlü yaşam tarzı eşit derecede kabul edilebilir midir? Shermer'in cevabı net bir şekilde hayırdır. Ahlaki görelilik ne kuramsal olarak ne bilimsel olarak ne de uygulama düzeyinde doğrudur. Ahlak ilkelerinin tamamen şartlar,

kültür ve tarih tarafından belirlenmesi anlamında ahlaki göreliliğe de karşı çıkmaktadır. Ahlak ilkeleri koşullu olarak doğrudur; yani çoğu zaman çoğu şartta çoğu kültürdeki çoğu insan için geçerlidir. Shermer'in öne sürdüğü ahlak anlayışı ne tamamen mutlakçı ne de tamamen görelî bir ahlak anlayışıdır. Ona göre koşullu etik mutlak ve görelî ahlak sistemleri arasında makul bir yol oluşturmaktadır. Onun koşullu etik ile kastettiği şey, etikte çoğulculuk ilkesiyle yakından bağlantılıdır. “*Çoğulculuk* (bu kitapta sık sık benimsenen bir yaklaşım), ahlaki bir sorunu değerlendirirken dikkate alınması gereken pek çok bakış açısı olduğunu ve hiçbir etik kuramının tüm ahlaklı ya da ahlaksız davranışları tek başına açıklayamayacağını savunur” (Shermer 2007: 193). Ona göre ahlak, hem bireyleri hem de grupları etkileyen *evrimsel ve tarihsel güçlerin doğal sonucudur*. Daha önce ifade edildiği gibi o, aşkın bir ampirizmi desteklemektedir. Onun sunduğu ahlak öğretisi aşkındır çünkü “evrilmiş bir insan psikolojisi mekanizması olarak ahlak anlayışı, bireylerle grupları aşar ve türe aittir. Ahlak ilkeleri bizim dışımızda mevcuttur ve gayri şahsi evrimsel, tarihsel ve kültürel güçlerin ürünleridirler” (Shermer 2007: 30). Diğer birçok memeli hayvanla paylaştığımız ahlak öncesi duyarlıklardan, insan türüne özgü olan davranışsal sağ kalım repertuarımızın bir parçası olarak gelişen ahlaki duygularımıza doğru evrilen bir ahlak anlayışını savunmaktadır. Bu ahlaki duygular belirli davranışlara yönelik hislerden daha derin ve daha evrensel bir şeyi temsil etmektedirler. Hangi davranışın ahlaki olarak iyi ya da kötü olduğu kültürden kültüre ya da zamandan zamana değişse de, “doğruluk ve gurur, suç ve utanç duygularında haklı ya da haksız olma anlayışı, evrimsel bir kökeni olan evrensel bir insani özelliktir” (Shermer 2007: 69). Ahlaki duygular türümüzün bir parçası olarak gelişmiştir ve bu nedenden dolayı bireylerden bağımsız ve nesneldir. Kıskançlık, empati, gurur, sevgi, suçluluk gibi ahlaki duygular doğa tarafından insan evriminin bir parçası olarak üretilmiş ve geliştirilmiştir. Neyin doğru neyin yanlış olduğu kültürlerle göre değişse de, bu ahlaki duygular evrenseldir.

Ahlak anlayışının hayatta kalmak için geçerli olan işbirliği ve özgeciliği destekleyen bir mekanizma olarak evrilmesi nedeniyle genel olarak insan türüne özgüdür. Ama diğer taraftan, herkesi, her koşulu ve her zamanı kapsayacak mutlak ahlak ilkeleri de bulunmamaktadır. Ahlak ilkeleri birçok defa vurgulandığı gibi çoğu zaman çoğu koşulda çoğu insan için geçerlidir çünkü ahlaki duyarlıklar sadece evrimin değil, aynı zamanda benzersiz tarihsel koşulların da ürünüdür. Koşulsuz, herkes için geçerli,

mutlak ahlaki ilkelerin dayandırılabilceği tek temel olarak, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir Tanrı'yı düşünen ve hala mutlak bir ahlak öğretisi arayan insanlar, Shermer'a göre, "doğüstü bir yanılsamanın pençesinde" yaşamaktadırlar (Shermer 2007: 209). Peki mutlak ahlak ilkeleri yoksa ve ahlaki ilkeleri evrimin ve tarihsel koşulların bir ürünüyse, hangi eylemin ahlaki açıdan doğru hangisinin yanlış olduğunu belirlemenin bir yolu yok mudur? Her şey mubah mıdır? Shermer'in yanıtı bir kez daha hayırdır. Ona göre ahlaki açıdan neyin doğru neyin yanlış olduğunu belirlemek için kullanılabilecek üç ölçüt vardır: (i) önce sor ilkesi, (ii) mutluluk ilkesi ve (iii) özgürlük ilkesi. Dünyadaki birçok toplumda birçok örneğine rastlanan ve Altın Kural olarak adlandırılan "kendine nasıl davranılmasını istiyorsan karşındakine de öyle davran" ilkesi, ahlaki eylemde bulunan kişinin, bu davranıştan etkilenecek kişinin tepkisini bilmediğinde ahlaki bir soru meydana gelir. Bu soru şudur: "Bu bana yapılsaydı ne hissederdim?" Bu soru aynı zamanda "Bunu yapsam başkası ne hisseder?" sorusunun farklı bir şekilde ifade edilmesidir. Bu nedenle Shermer'a göre bir eylemde bulunmadan önce karşı tarafa "bunu yapsam ne hissedersin?" diye sormak, o kişinin tepkisini doğrudan öğrenmek anlamına gelir ve böylece eylemin doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu belirlemede bir ölçüt olarak kullanılabilir. Aynı amaçla kullanılabilecek bir diğer ölçüt de mutluluk ilkesidir. *"Mutluluk ilkesine göre, her zaman başkasının mutluluğunu akılda tutarak mutluluğu aramak ve asla başkasının mutsuzluğuna yol açarak mutlu olmaya çalışmamak daha yüksek bir ahlaki ilkedir"* (Shermer 2007: 217). Mutluluğu ya da mutsuzluğu nasıl tanımlarsak tanımlayalım, insan doğasının temel güdülerinden biri mutluluk düzeyini arttırmak ve mutsuzluk düzeyini mümkün olduğunca azaltmaktır çünkü mutluluk insan ruhunu oluşturan duygular dizisinin bir parçası olarak evrilmiş bir duygudur. Ahlaki bir eylemde bulunurken kendi mutluluğumuzun peşinde nasıl koşuyorsak, başkalarının da bizim gibi kendi mutluluklarının peşinden koşma haklarının olduğunu hesaba katmalıyız. Tamamen bencilce ve açgözlü davranışlar sergilediğimizde ve başkalarının mutluluğunu ve özgürlüğünü göz ardı ettiğimizde, aynı şekilde onların da bizim mutluluğumuzu ve özgürlüğümüzü görmezden gelmelerini haklı çıkarmış oluruz. Mutluluk ilkesindeki mutluluk sözcüğünü özgürlük sözcüğüyle değiştirdiğimizde, ahlaki eylemlerin doğruluğunu ya da yanlışlığını değerlendirmek için Shermer'in önerdiği üçüncü ölçütü elde etmiş oluruz. *"Özgürlük ilkesine göre, her zaman başka birisinin özgürlüğünü"*



*akılda tutarak özgürlüğü aramak ve asla başka birisinin özgürlüğünü yitirmesine yol açarak özgür olmaya çalışmamak daha yüksek bir ahlak ilkesidir” (Shermer 2007: 218).*

Bu özgürlük ilkesinde kastedilen özgürlük siyasal özgürlüktür. İnsanların istedikleri yaşam tarzını seçmeleri, gerek toplumsal kurumlar gerekse diğer bireyler tarafından baskı altına alınmama durumu anlamında özgürlüklerinden bahsedilmektedir. Kendi mutluluğumuzu garanti altına almak için başkalarının da mutluluğunu göz ardı etmememiz gerektiği gibi, baskı ve dayatmadan uzak özerk bir hayat yaşamak için başkalarının da özgürlüğüne müdahale etmemek bir arada yaşayabilmenin en önemli koşullarından biridir. İnsanların sınırsız özgürlüklerinden vazgeçmeleri ve birlikte yaşadıkları diğer insanların da özgürlüklerini de önemsemeleri, onların genel özgürlüklerinin ve güvenliklerinin artmasına yol açmıştır.

Sonuç olarak evrimsel etik, insanların biyolojik, kültürel ve toplumsal ihtiyaçlarını düzenleyen ilkeler hakkında sağlam ve güvenilir açıklamalar sunmasına rağmen, doğa nedenselliğine karşı insan özgürlüğünden vazgeçmek zorunda kalmakta ve ahlaklılığın sadece evrimsel köklerine vurgu yaparak insanın bazı ahlak ilkelerini oluşturmasında etkin bir rol oynayan akılsal yanını göz ardı etmektedir. Sağlam bir ahlak felsefesinin insanın ne biyolojik yapısını ne de akılsal yanını reddetmesi gerekir. Bu iki yan insanın varlığını oluşturur. Çalışmamızın son bölümü olan seküler hümanizm bölümünde evrimsel etiğin bu eksik yanları tamamlanmaya ve ahlak ilkelerinin hem biyolojik ve sosyolojik hem de akılsal kökleri gösterilmeye çalışılacaktır. Ahlak ilkelerinin bu akılsal yanı da insanı doğanın nedenselliğinden bir ölçüde kurtaracak ve ona özgürlüğünü verecektir.

## 5. BÖLÜM: SEKÜLER HÜMANİSTİK ETİK

Araştırmamızın bu bölümünde dinden bağımsız anlamına gelen *seküler* kavramı ile insanı asıl değer olarak kabul eden ve insana önceliği veren akımı karşılayan *hümanizm* kavramlarından oluşan ve günümüzde çok etkin olan seküler hümanizm akımı ve bu akımın etik alanındaki görüşleri ele alınacaktır. Seküler Hümanizm Kurulu'na göre seküler hümanizm akımı; geleneksel dini reddeden, doğaüstü varlıkların insan yaratısı olduğunu düşünen, insanların bir amaç doğrultusunda yaratıldığını kabul etmeyen insanlara bu konularda daha sağlam bir perspektif sunmaktadır. Tanrı'nın ve diğer doğaüstü varlıkların varlığını reddeden ateizm ve bu tür sorulara cevap verilemeyeceğini savunan agnostisizm de bu sorulara seküler hümanizmle benzer cevaplar vermesine ve seküler hümanizmi savunan birçok düşünürün temelde ateist ya da agnostik olmasına rağmen, ateizm ve agnostisizm hayatın anlamı ve değerler konusunda tatmin edici cevaplar sunmamaktadır. Bu açıdan seküler hümanizm bu diğer iki akımın bir adım ilerisine gitmektedir. Seküler hümanizm hayatın anlamı, değerler ve en genel anlamda dünya görüşü hakkındaki sorulara *doğalcı bir felsefe, bilime dayanan kozmik bir bakış açısı* ve *sonuççu bir etik* temelinde yanıtlar vermektedir (secularhumanism.org). Seküler hümanizm felsefi olarak doğalcıdır. Var olan tek şey doğadır ve bilimsel metotlar aracılığıyla doğanın incelenmesi sonucunda elde edilen bilgi en güvenilir bilgidir. Doğaüstü varlıklara dayanan ve doğal dünyaya başvurmadan elde edilen bilgiler güvenilemezdir. Seküler hümanizm insanlara evrendeki hayatlarımızı temele alan ve bilimsel yöntemlere dayanan bir dünya görüşü sunmaktadır. İnsan varlığının doğadaki diğer varlıklar gibi belirli kutsal bir amaç için yaratılarak değil, milyonlarca yıllık bir süreçte doğal seçim ve mutasyon aracılığıyla evrilerek ortaya çıktığını savunmaktadır. Etik alanında ise, insanı kendi bilincine sahip olan ve bu nedenle ahlaki eylemlerinden sorumlu varlıklar olarak görmekte ve eylemlerin sonuçlarıyla değerlendirildiği sonuççu bir ahlak sistemi öne sürmektedir. Böyle bir ahlak teorisi iyi ile kötünün önceden belirlendiği mutlakçı bir ahlak öğretisinden büyük oranda ayırır. 1973 yılında Edwin Wilson ve bu akımın öncülerinden biri olduğu için görüşlerinden yararlanacağımız Paul Kurtz tarafından kaleme alınan *Humanist Manifesto II* de belirtildiği gibi, tanrı, vahiy, ayin ve öğretileri insan ihtiyaç ve deneyimlerinin üstüne koyan geleneksel dogmatik ve otoriter dinler insan türüne zarar vermektedir. Doğaüstü varlıkların varlığına dair yetersiz kanıt olduğundan hümanistler

düşünce sistemlerine Tanrı'yla değil insan ve doğayla başlamaktadırlar. Doğada bilinmeyen ama keşfedilmeyi bekleyen birçok şey vardır ama yine de insanlar oldukları ve olacakları hallerinden kendileri sorumludurlar. Hiçbir tanrı insanları kurtarmayacaktır; insanlar kendilerini kurtarmalıdır. İnsanların olanaklarını ve sorumluluklarını göz ardı ettiği, bağımsızlık yerine bağılılığı ve boyun eğmeyi, cesaret yerine korkuyu teşvik ettiği, aldatıcı ölümsüzlük vaatleri ve sonsuz ceza korkuları saldıdığı, insanın kendini gerçekleştirmesine engel olduğu için geleneksel dine karşı çıkmaktadır (Kurtz ve Wilson 1973: 1. ve 2. Madde). Seküler hümanizmin etik anlayışı teolojik ya da ideolojik yasaklamalara dayanmayan durumsal ya da sonuççudur. Etiğin temelinde ilahi mutlak yasalar değil, insanların ortak çıkar ve ihtiyaçları yatar. Hayatın bir sonraki dünyada elde edilecek bir anlamı yoktur. Her insan kendini yaratarak, kendi hedeflerine ulaşarak hayatına anlam verir. Kendini gerçekleştiren ve akli ve zekası sayesinde ahlaki eylemlerinden sorumlu tutulan bir varlık olarak insan değere sahiptir. Bu nedenle insanı kötüleyen, özgürlüğü baskı altına alan ve insanın kişiliğini ortadan kaldıran tüm dini, ideolojik ve ahlaki kodu reddetmektedir (Kurtz ve Wilson 1973: 3. ve 4. Madde). 1980'de yine Paul Kurtz tarafından yazılan *Seküler Hümanist Bildirgesi*'nde de benzer ifadelerle seküler hümanizm akımı açıklanmıştır. Sokrates, Aristoteles, Demokritus, Epiküros, Spinoza, Hume, Kant, Mill ve Russell gibi birçok filozofun da savunduğu gibi etik, vahyedilen dinden bağımsız bir alandır ve ahlaklılığın zorunlu bir şekilde dinden türetilmesi gerekmez. Seküler hümanistler için ahlaki açıdan eylemlerinden sorumlu varlıklar olarak insanların eylemleri eleştirel akıl tarafından değerlendirilmelidir. Bunun yanında bu düşünürler mutlak ahlak kurallarını reddetmelerine rağmen, ahlak ilkeleri için objektif ölçütler olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre mutlak ilahi yasaları reddetmek ahlaki nihilizme ya da göreliliğe varmaz (Kurtz ve Wilson 1973: 4. Madde). *Hümanist Manifesto II*'de olduğu gibi *Seküler Hümanist Bildirgesi*'nde de belirtildiği üzere yetersiz kanıtın olmasından dolayı seküler hümanistler doğaüstü varlıklara karşı kuşkucu yaklaşmaktadırlar. Tarihe gizemli bir şekilde müdahale eden ya da seçilmiş bir azınlığa kendini belli eden bir Tanrı anlayışını reddetmektedirler. Edebi olarak ne kadar önemli olsalar da kutsal kitapların ve içlerindeki mitolojik öykülerin insan yaratısı olduğunu savunmaktadırlar. Dinler sosyal olgulardır ve dini mitler tarihte hep varolagelmıştır. Ayrıca doğumdan önce ve ölümden sonra var olmaya devam eden ve bedenden tamamen ayrı bir ruhun olduğuna dair ikna

edici bir kanıtın olmamasından dolayı ölümsüzlük ve ruh göçü gibi yanılsamaların etik alanında hiçbir yeri olmadığını düşünmektedirler. Ve onlara göre insanın kendi yeteneklerini geliştirmesi ve kendini yaratmasında yukarıda bahsi geçen hiçbir doğaüstü açıklamaya ihtiyacı olmadığını öne sürmektedirler (Kurtz 1980: 6. Madde). Eğer dini açıklamalar evreni ve insan hayatını anlamada güvenilir kaynaklar değilse ne tür kaynaklara güvenebiliriz? Bu sorunun cevabı seküler hümanistlere göre insan aklında, araştırmada, test edilebilir bilgide ve mantıkta bulunabilir. İnsanoğlu hata yapabildiğine göre, bilimsel bilgi de dahil olmak üzere her türlü ilke düzeltilebilir ve değiştirilebilirdir. Bilimsel bilginin ve aklın mutlak doğruyu verdiğini savunan bilimciliğin aksine, seküler hümanistler doğada sürekli yeni olguların keşfedilebileceğinden dolayı eleştirel aklın ve bilimin – mükemmel olmasalar da – *elimizdeki yöntemler arasındaki en güvenilir araçlar* olduğunu düşünmektedirler (Kurtz 1980: 7. Madde). Genel olarak bu şekilde özetlenebilecek seküler hümanizmi detaylı bir şekilde incelerken, gerek *Hümanist Manifesto*'ya gerekse *Seküler Hümanistik Bildirge*'ye imza atan ve bu akımın öncülerinden olan Paul Kurtz ve Kai Nielsen'in görüşleri ele alınacaktır. Bu bölümde ilk olarak teistik görüşlere kısaca yer verildikten sonra bu iddiaların eleştirileri sunulacaktır. Bu eleştirilerin ardından doğaüstü bir varlığa dayanmayan ahlaklılığın nihilizme sürüklenmeyeceği gösterilecek ve seküler hümanizmin etik anlayışına ve temel kavramlarına yer verilecektir. Bu amaçla seküler hümanizm akımına göre ahlaklılığın temelleri ele alınacak ve hayatın anlamı konusuna özellikle değinilecektir.

### 5.1. TEİSTİK GÖRÜŞLERİN KISA BİR TEKRARI

Araştırmanın ilk bölümünde de detaylı bir şekilde ele alındığı gibi birçok düşünür ve teolog tarafından ahlaklılığın tek nesnel kaynağının din ve tanrı kavramında yattığı savunulmaktadır. Bu düşünürlere göre Tanrı'ya ve kurallarına inanç olmadan ahlaki eylemlerde bulunmanın temeli ya da nedeni olamaz. Ahlaklılık, varlığınızın temeli olan Tanrı'nın istencine uygun eylemlerde bulunmak ve onun kurallarına koşulsuz bir şekilde uymaktır. Tanrı olamadan hayat anlamsız ve ahlaklılık temelsizdir. Seküler ahlakçıların düştüğü hatanın, insanın tüm ahlaki çabaların amacı olan sonsuz mutluluğu sadece Tanrı'da bulabileceğini görememelerinde yattığını savunmaktadırlar. Tanrı tüm değerlerimizin sağlayıcısı ve koruyucusudur ve O'nsuz hayatlarımızın hiçbir amacı

yoktur. İnsan, derin ölümsüzlük özlemiyle, sonsuz ve en üst mutluluğu yalnız ve yalnızca Tanrı'da bulabilir. Tanrı'sız bir hayat, ne istediğimizi ve neden istediğimizi bilmeksizin birbiri arkasına süregelen berbat bir şey olurdu. Bizi seven, koruyan ve ölümsüzlüğün mutluluğunu vadeden Üstün Bir Varlık olan Tanrı var olmasaydı, hayatlarımız yoksul kalırdı. İç huzur ve gönül ferahlığı sadece Tanrı'ya inançla mümkün olabilir. Yine bu düşünürler seküler bir ahlak anlayışını egoizm ya da insanın tamamen küçük, akıllı bir hayvandan başka bir şey olmadığı bir tür hedonizmmiş gibi tasvir etmektedirler (Nielsen 1973: 36). İnsanların gerçekleştirmesi alınlarına yazılı amaçları olmadığını anladığımızda, kendileri için yarattıkları sayısız amaç ve hedefin yetersiz olacağını düşünmektedirler. Hayatın keşfedilmesi gereken bir anlamı olmadığını ve kendi kasıtlı kararlarımızla anlam verdiğimizi gördüğümüzde, Sartre'ın da haklı bir şekilde gösterdiği gibi, yabancılaşma ve umutsuzluk çekeceğimizi savunmaktadırlar. Belki insanların ulaşabileceği amaçlar vardır ve bunlara tanrısız bir dünyada bile ulaşabiliriz ama Tanrı olmadan, kendisi aracılığıyla hayatlarımıza bir anlam verebileceğimiz kapsayıcı bir amaç olamaz. İnsanın en ateşli bir şekilde çabaladığı şey bu toplam anlamdır ve bu da tamamen seküler bir dünya görüşünde bulunamaz (Nielsen 1973: 49). Etik ilkeler ispatlarını Tanrı'nın emirleri oldukları için kazanırlar. Ahlaki olarak zorunlu olan eylemler, Tanrı tarafından istenen eylemlerdir.

Günümüzde birçok düşünür ve akademisyen dinsiz etik ya da ahlaklılık başlığı altında birçok çalışma yaparak bu görüşlere karşı çıkmakta, insan ve akıl merkezli etik görüşler ortaya koymaktadır. Bu araştırmada da geniş çapta yankı bulan seküler hümanizm adlı akımın etik görüşü, öncülerinden Kai Nielsen ve Paul Kurtz'ün görüşleri çerçevesinde ele alınacaktır. İlk olarak (i) aşkın teistik ahlak anlayışının eleştirisine yer verilecek, (ii) sonra ahlaklılığın temeli olarak Tanrı öldürüldüğünde, teist ahlakçıların iddia ettikleri gibi ahlaki açıdan tam bir nihilizmin hüküm sürmeyeceğine işaret edilecek ve (iii) son olarak seküler hümanizmin kendi etik görüşüne ve temel kavramlarına yer verilecektir.

## 5.2. TEİSTİK AHLAK ANLAYIŞININ ELEŞTİRİSİ

### 5.2.1. Tanrı Kavramı

Tezimizin başından bu yana tanrı kavramı ile ahlaklılığın arasındaki bağı incelerken her düşünürün tanrı kavramını birbirinden biraz olsun farklı kullandıklarına tanık olduk. Kimi teologlar Tanrı'yı evrenin yaratıcısı ve en yüksek iyi varlık olarak ahlaklılığın ölçütü olarak görmektedir. Kant ise Tanrı'yı pratik aklın koyutu olarak düşünmekte ve onu en yüksek iyinin olanağı ve ahlaklılığın zorunlu sonucu olarak görmektedir. Bu nedenle seküler hümanizmin etik görüşlerine ve teistik görüşlerin eleştirilerine yer vermeden önce bu akımın temsilcilerinin din ve tanrı hakkındaki görüşlerinin belirtilmesi yararlı olacaktır. Ama etikte seküler hümanizmi savunan düşünürler arasında ateist ve agnostik düşünürler olduğu kadar, dindar olmalarına rağmen ahlakın dinden tamamen bağımsız olduğunu savunan birçok düşünür de bulunmaktadır. Bu nedenle görüşlerine geniş yer vereceğimiz Nielsen ve Kurtz'un düşüncelerinin tüm seküler hümanistik etikçiler tarafından kabul edilmediğini vurgulamak gerekir. Birçok düşünürün bu akım altında buluşmasını sağlayan şey onların tanrı hakkındaki görüşlerinden ziyade din ve ahlakın birbirinden tamamen bağımsız olduğuna dair güçlü inançlarıdır.

Paul Kurtz'un dinlerin etik eylemlerin temeli olamayacağına dair inancının başında "Peki ya Tanrı yoksa?" sorusu yer almaktadır. Teistik ahlak anlayışına göre, evreni Tanrı yaratmıştır ve tüm ahlaklılık ondan çıkmalıdır. "Aşkın Tanrı gizeme bürünmüş olsa da, bizim için kutsal bir plan vardır ve bu örtü sadece, onu betimlemek için kullanılan metafor ve semboller ile aralanabilir" (Kurtz 1988: 15). Tanrı, ahlaklılığın tek kaynağı olarak kabul edilmeli ve kutsal kitaplarda geçen kurallar sorgusuz sualsiz, eleştirilmeden kabul edilmelidir. Tanrı insanı günahlarından arındıracak ve ona sonsuz mutluluğu bahşedecektir. Böylelikle insanın ahlaklı olabilmesi ve onun mutluluğu tamamen aşkın bir tanrıya bağlanmıştır. Ama peki ya Tanrı yoksa? Kurtz bunu açıkça şu sözlerle dile getirmiştir: "Benim kendi görüşüm, Tanrı'nın varlığına ilişkin yetersiz kanıt vardır ve bu nedenle dini metinler bir tanrı tarafından ortaya çıkarılmış olamaz, onlar sadece insanoğlunun ifadeleridir" (Kurtz 1988: 31). Ona göre:

... tanrı kavramımız en derin ahlaki ideallerimizle eşanlamlıdır. Tanrı kavramımız, onunla acımızı ölçtüğümüz ve umudumuzu yansıttığımız standarttır. Ona, bizi boyun eğmeye zorlaması için başvururuz. Erkekler ve kadınlar öldürmenin ya da hırsızlık yapmanın ahlaksızlığını ya da zararını kendileri görürler, o halde bu eylemleri kutsal buyruklar olarak adlandırarak onlara karşı yaptırımlar yürürlüğe koyarlar. “Çalmamalısın” ve “Öldürmemelisin” emirlerini Tanrı’ya atfederler. (Kurtz 1988: 16)

Alıntılarda da açıkça görüldüğü üzere Kurtz’e göre tanrı, insanoğlu tarafından yaşamda karşılaşılan zorluklara, sıkıntılara ve zararlara karşı bir cevap olarak yaratılan bir kavramdır. Tanrı, insanın yaratma gücünün bir ürünüdür. Tanrı kavramımızı oluşturan her şey aslında tamamen insanın doğa karşısındaki tutumudur: sorumluluktan kaçış, kendinden kaçmanın rahatlatıcı etkisi, sonsuz mutluluk arayışı, evreni açıklama çabası, adalet arzusu, vb.

### 5.2.2. “Tanrı iyidir” Önermesi Ne Analitiktir Ne de Sentetik

Araştırmamızın ilk bölümünde dinden bağımsız bir ahlak öğretisinin imkansız olduğunu savunan düşünür ve teologların görüşlerine yer verilmişti. Bu düşünürleri böyle düşünmeye iten en önemli görüşlerden biri Tanrı’nın sonsuz ve en yüksek iyi olduğuna olan inançlarıdır. Onlara göre Tanrı evrenin ve içindeki her varlığın yaratıcısı olmakla beraber, en yüksek iyi varlık olarak ahlaklılığın da ölçütüdür. Tanrı’nın tanımı gereği kötü ya da eksik olamayacağı savunulmaktadır. Bu yüzden de Tanrı’nın istediği şey iyidir. Ama Nielsen’in de aralarında bulunduğu birçok düşünür, Tanrı’nın bir şeyi istemesinin, o şeyin ahlaki olarak iyi ve zorunlu olması için tek ve yeterli bir temel ölçüt olamayacağını savunmaktadırlar. Günümüzde tekrardan alevlenen bu tartışmanın temeli Platon’a kadar gitmektedir. *Euthyphro* adlı eserinde Platon Tanrı istediği için mi bir şeyin iyi olduğunu yoksa bir şey iyi olduğu için mi Tanrı’nın onu istediğini sorgulamaktadır. İkinci seçenektan yana olan Nielsen, ilk olarak iyi kavramının dinden bağımsız olduğunu göstermektedir ve buna “Tanrı iyidir” önermesini inceleyerek başlar.

“Tanrı iyidir” önermesi analitik midir yoksa sentetik midir? Eğer bu önerme sentetik olsaydı, Tanrı, tanımı gereği iyi olamazdı çünkü bu önermenin reddi, yani “Tanrı iyi değildir” önermesi kendi içinde çelişki içermezdi. Bir varlığın Tanrı olması ama aynı zamanda onun iyi olmaması kendi içinde çelişkili olduğu için, Nielsen bu önermenin sentetik olamayacağı sonucuna varmıştır. Eğer Tanrı’nın iyi olduğu dilin bir gerçeği

olmasaydı, bunu başka hiçbir şekilde bilemezdik. Onun her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir varlık olması, aynı zamanda iyi olduğu anlamına gelmez. Bu nedenle “Tanrı iyidir” ifadesinin sentetik olduğu düşünülürse, ahlaklılık sadece Tanrı inancı üzerine temellendirilemez. Mantıksal bir zorunlulukla iyilik kavramı için, bir tanrının olduğu önermesinden türetilmeyecek bir ölçüte sahip olmamız gerekir (Nielsen 1991: 17). Diğer taraftan aynı önermeyi analitik olarak düşündüğümüzde, Tanrı ve iyi kavramlarının aynı anlamı taşıdığını düşünmemiz gerekir, ki bu da imkansızdır. Ama bazı analitik önermeler özdeşlik ilkesine dayanmasına rağmen – örneğin “baba erkek ebeveynidir” ya da “kedicik kedi yavrusudur” – bazı analitik önermeler özdeşlik ilkesine dayanmaz. Tıpkı “üçgenler üç köşelidir” önermesi gibi “Tanrı iyidir” önermesi de analitik olmasına rağmen, temelinde özdeşlik ilkesi yatmaz. Üçgen kavramı ile üç köşelilik kavramı ve Tanrı kavramı ile iyilik kavramı birbirinden tamamen bağımsız kavramlardır. Bir şeyin üç köşeli olduğu ama üçgen olmadığı ve benzer bir şekilde bir şeyin iyi olduğu ama Tanrı olmadığı rahatlıkla savunulabilir. Tanrı kavramı iyilik kavramını tanım gereği içermediğinden dolayı, bir şeyin (sonsuz derecede) iyi olup olmadığına karar verebilmek için bağımsız bir iyilik kavramına ihtiyacımız vardır (Nielsen 1991: 18). Bu dilbilimsel örneklerden de anlaşılacağı üzere, iyilik kavramı herhangi bir tanrı kavramı sayesinde anlayabileceğimiz bir kavram değildir ve daha önce ismi geçen birçok teologun iddialarının aksine, bir şeyin iyi olup olmadığını anlamak için dinden ve Tanrı kavramından bağımsız bir ölçüte ihtiyacımız vardır. Hatta, Tanrı kavramı olmaksızın iyilik kavramının türetilebileceği ama iyilik kavramı olmadan Tanrı kavramının türetilmeyeceği bile iddia edilebilir. Sadece ve sadece neyi iyi, adil ve haklı sayacağımızı bilebilirsek, herhangi bir varlığın iyi olup olmadığını ya da emirlerine uyup uymamamız gerektiğine karar verecek durumda olabiliriz.

### **5.2.3. Otonomi ve İnsan Özerkliği**

Ayrıca ahlaklılığın temelini aşkın bir Tanrı’da görmek, etik üzerine yapılan her tartışmanın temel kavramlarından biri olan otonomi kavramıyla da çelişmektedir. Sadece kutsal kitaplarda yazdığı için ahlaki kurallara uymak, onları sorgulamadan kabul etmek ve boyun eğmek, otonomi değil heteronomidir. Bu şekilde yapılan eylemlerin, ne kadar iyi veya ne kadar erdemli olursa olsunlar, etik olmadığı yeterince açıktır. Felsefe



tarihi etiğin, ahlaki normlara körü körüne bağlı olmak ya da onları sorgusuz sualsiz kabul etmek olmadığını, aksine eleştirel bir araştırma alanı olduğunu ve insan aklına dayandığını göstermektedir. Sokrates, Aristoteles, Spinoza, Kant, Bentham ve Mill gibi birçok filozof, konuyu ele alış tarzları birbirinden tamamen farklı olsa da, etiği eleştirel-rasyonel bir alan olarak görmüşlerdir. Örneğin “Aristoteles’e göre insan doğasının gerçekleşmesi ve akla uygun yaşamın başarılması, mutluluğun (eudaimonia) temel kaynağıdır; eğer soylu, faziletli ve değerli bir yaşam sürecekseniz, pratik ve düşünce bilgeliğinin geliştirilmesi gerekmektedir” (Kurtz 1988: 48). Kurtz’e göre otonomi, insanın iç dünyasındaki en yüksek amacı olan coşkulu yaşamın en önemli kavramlarından biridir. Ona göre otonomi, “insanın kendi yaşamını kendi kontrolü altına almasıdır; ne olmak istediğine ve nasıl yaşamak istediğine kesin olarak karar verecek olanın kişinin kendisi olduğunu kabul etme ve kendi geleceğinin sorumluluğunu kabul etme istekliliğidir” (Kurtz 1988: 111). İnsanın bir tek yaşamı vardır ve bu tek yaşamı, kendi tercihlerimizi yapmayı reddederek ya da bu fırsatı kaybedip başkalarının bizim yerimize karar vermelerine izin vererek harcamamalıyız. Otonom insan, bağımsız insandır, kendini yönetebilen insandır. Yaşamda yapılabilecek en büyük hatalardan biri kişinin kaderini kabul etmesidir, özgürlüğünden kaçmak istemesidir. Teist ahlak anlayışının temelinde de bu heteronomi anlayışı bulunur. İnsanoğlu Tanrı’ya bağımlıdır ve sonsuz mutluluğu aradığından Tanrı’nın emirlerine uymak dışında bir şey yapamaz. Yaşamın trajik yanını yenemez. Onun için tek çıkış yolu, kutsal kurtuluştur. Kurtz’ün bu otonomi anlayışı Nietzsche’nin üst-insanın özelliklerine ve Sartre’ın insana yüklediği zorunlu seçme özgürlüğü ve sorumluluk anlayışına çok benzemektedir. Nietzsche’nin üst-insanın kendisini toplumun kurulu ahlak anlayışından büyük kopuşuyla nihilizme varmadan, kendi yolunu, kendi sabahını bulması ve kendi kurallarını koymasının ve Sartre’ın insanın önceden belirlenmiş bir özünün olduğunu reddederek her insanın kendini gerçekleştirdiğini, bu gerçekleştirme sırasında sürekli tercihler yapmak zorunda olduğunu ve kendi yaşamından tümüyle kendisinin sorumlu olduğunu vurgulamasının izlerini Kurtz’ün otonomi anlayışında görmek mümkündür.

Seküler hümanist etik anlayışı anlatırken görüşlerine yer verdiğimiz diğer düşünür Nielsen’e göre kişi bir şeyi yapacak yeteneğe ve fırsata sahipse ve bu durumlarda istediğini yapabiliyorsa, dışsal ya da psikolojik güçler tarafından zorlandığı ya da

kısıtlandığı toplumsal koşullarda bulunmuyorsa, davranışlarını kendi yönetiyorsa, o zaman özgürdür. Doğanın belirlenimciliği ve insanın özgürlüğü arasında tüm felsefe tarihi boyunca süregelen çatışma, Nielsen’e göre, tam olarak gerçeği yansıtmamaktadır; çünkü “insan özgürlüğünün karşıtı belirlenimcilik değil, zorlama ya da baskıdır. Tamamen belirlenmiş bir dünyada bile bazı durumlarda istediği zaman istediği şeyi yapabilen insanlar vardır. Bu açıdan bu insanlar özgürdür” (Nielsen 1980: 63). Nielsen belirlenimciliğin ahlaklılığı çökertmediğini düşünmektedir çünkü o özgürlüğü biraz daha siyasi açıdan ele almaktadır. Bir kişinin eylemde bulunması başka bir güç tarafından engellenmiyorsa, o kişi istediği eylemde bulunuyor demektir ve bu nedenle de özgür olduğu söylenebilir. Kurtz ve Nielsen özgürlük sözcüğünü herhangi bir dış baskının olmaması durumu için kullanmaktadırlar, fakat insan davranışlarının doğa yasaları tarafından belirlenmiş olup olmadığı konusunda bir fikir öne sürmemektedirler. Evrimsel etik bölümünde, insan davranışlarının Tanrı tarafından önceden belirlenmiş olduğunu kabul ettiğimizde, insanın ahlaki davranışlarından sorumlu tutulamayacağını belirtmiştik. Bu düşünceye tutarlı bir şekilde devam etmek istiyorsak, doğa yasaları tarafından belirlenmişliği de aynı şekilde reddetmemiz gerekir. Tüm davranışları doğa yasaları tarafından önceden belirlenmiş olsaydı, insanlar erdemli davranışlarından dolayı övülemez ya da erdemsiz davranışları yerilemezdi. Seküler hümanistler, Tanrı’nın emirlerini tamamen yaderklik olarak gördükleri ve O’nun kurallarına uymayı insan özerkliğine ters düştüğü için reddettiklerinden dolayı, aynı reddedişi doğa yasalarında da bekleyebiliriz, çünkü insanların ahlaklı ya da ahlaksız olduklarını söyleyebilmek için eylemlerinin ne tanrı tarafından ne de doğa tarafından belirlenmiş olduğunu kabul edebiliriz.

#### **5.2.4. Mutlak ve Değişmez Kurallar**

Seküler hümanizmi savunan çağdaş düşünürlerin birçoğunun uzlaştığı noktalardan bir diğeri de etik ilkelerin kesin ve değişmez kurallar olmadığıdır. Bu düşünürlere göre tüm koşullardan bağımsız ve her zaman her yerde herkes için geçerli etik ilkeler yoktur. Etik ilkeler içeriksiz ve formel değil, durumsal ya da koşulludur. Bu nedenle dinlerin emirlerinin kesin ve değiştirilemez olmaları da onların etik davranışların temelinde yatamayacağını göstermektedir. Çünkü Kurtz’e göre “-melisin” cümlelerinin hepsi

durumsaldır ve içinde bulunulan durumun koşullarına göre değişmektedir. İstisnaları ya da etik ikilemleri dışlayan kesin kurallar eylemde bulunanın durumunu içermez. “Yalan söylememelisin”, “Öldürmemelisin” gibi dini emirler kesindir ama her durumda uygulanıp uygulanamayacağı açık değildir. Bu gibi kurallar birçok ulus tarafından paylaşılsa da, onların nasıl yorumlanacağı ya da nasıl uygulanacağı tartışma konusudur. Onlar kesin emirler olarak her durumda uygulanmalı mıdır yoksa koşullara bağlı olarak değiştirilmeleri ve hatta bazen uygulanmamaları daha etik olur mu? Kurtz bu gibi ahlak kurallarının mutlak olarak adlandırılması yerine genel *prima facie* kurallar olarak adlandırılmasını daha doğru bulmaktadır. Ona göre bu kurallar benzer koşullarda uygulanabilmesi konusunda bütünleyici oldukları için geneldirler fakat onların nasıl uygulanacağı içinde bulunulan koşullara bağlıdır. Bu, özellikle ödevlerin veya değerlerin çatıştığı durumlar için geçerlidir (Kurtz 1988: 36-37). Kurtz verdiği örneklerde, haksız yere işgalle karşı karşıya kalan bir milletin “Öldürmemelisin” kesin emrine uymamasının ve işgalcileri öldürmeyi kesin emre uymaya tercih etmesinin etik dışı bir davranış olmadığını; ya da tedavi edilemeyen bir hastalığa yakalanan ve çok acı çeken bir hastanın ötenazi hakkını kullanmasına izin vermenin, kesin emre uymaktan çok daha etik bir davranış olduğunu göstermektedir. Kurtz’ün bu gibi örneklerle göstermek istediği, ahlaki yaşamın sadece iyi ile kötü, doğru ile yanlış arasında bir seçim yapmaktan ibaret olmadığıdır. Ödevlerin çatıştığı durumlarda, etik ikilemlerde kalındığı durumlarda, ikisine birden sahip olamayacağımız iki iyi arasında bir tercih yapmamız; ya da ikisinden de kaçamadığımız bir durumda iki kötü arasında bir tercih yapmamız gerekebilir. Bu gibi durumlarda dini emirleri kesin ve sorgulanamaz kabul ederek uygulamak bizi etik dışı davranmaya sürükleyebilir. Bunu göstermek için Kurtz bize, kutsal kitaplardaki çok çarpıcı örneklerden biri olan İbrahim ve oğlu İshak’ın hikayesini örnek vermektedir. Acaba Tanrı istedi diye çocuğunu kurban edecek kadar kesin emirlere bağlı olmak etik olabilir mi? Bu retorik bir sorudur ve yanıtı son derece açıktır. Bu nedenle, tüm ahlaki kuralların durumsal ve eleştirel olması gerekmektedir. Tüm koşullardan bağımsız ahlaki kurallar olamaz. Tüm ahlaki kurallar içinde bulunulan koşullar çerçevesinde düşünülmeli, yorumlanmalı ve uygulanmalıdır. Ahlaki kuralların en büyük özelliği de onların sorgulanabilir ve aklın eleştirisine açık olmalarıdır. Hiçbir ahlaki kurala körü körüne bağlı olarak etik eylemde bulunulamaz. Eylemler ne kadar iyi olsalar da, daha önce de değinildiği üzere, kesin kurallara boyun eğme oldukları için

etik sayılamazlar. Yoksul birine yardım etmek şüphesiz iyi bir eylemdir. Ama bu davranışı etik yapan şey, bunu sadece dini metinlerde geçen emirlere uymak adına yapmak değil, yardımı sadece kendisi için istemektir. Bu demek değildir ki kutsal kitaplarda ahlaki açıdan güzel hiçbir kural yoktur. Burada anlatılmak istenen hayatın, insanı uymak zorunda olduğu birçok dini kesin emrin aksini yapmasının ya da onlara uymamasının daha erdemli davranışlar olacağı birçok durumla karşı karşıya bırakabildiğidir. Bu durumlarda etik davranış, dini kuralları kesin buyruklar olarak ele alıp sorgulamadan uymakla, kuralı çiğnemek de olsa iyiyi istemek arasında bir tercih yapmakta yatmaktadır. Koşulsuz, mutlak ve içeriksiz ahlak ilkeleri denildiğinde akla hemen Kant gelmektedir. Kant’a göre ahlak yasası, tüm empirik göndergeden, içerikten, duygulardan, arzulardan, kişisel çıkarlardan arındırılmıştır. Ahlak yasası koşulsuz buyruktur. Ama seküler hümanizmin etik anlayışında tüm ilkeler koşulludur, eleştirel akla tabidir, değiştirilebilirdir, durumsaldır. İlk olarak birbirine tamamen karşıt görünen bu iki düşünce arasında önemli bir ayrım yapmak yerinde olacaktır. Seküler hümanistler tarafından ele alınan ahlak ilkeleri “öldürmemelisin”, “yalan söylememelisin”, “çalmamalısın” gibi ilkelerdir ve bu ilkelerin durumsal, koşullu ve eleştirel akla tabi olması çok doğaldır. Fakat Kant’ın ahlak yasası seküler hümanistlerin ahlak ilkelerinden çok farklıdır. Kant’a göre bu ilkeler içeriklidir ve bu nedenle koşulludur. Kant bu ilkeleri koşullu buyruklar olarak adlandırmaktadır. Bu koşullu buyruklar her zaman belirli durumlar çerçevesinde değerlendirilir. Kant’ın ahlak yasası ise, tüm bu ahlak ilkelerin içeriklerinden arındırıldığı en genel biçimsel yapısıdır. Bu nedenle ahlak yasası tüm içerikten ve öznellikten bağımsız olmalıdır. Seküler hümanistler ahlak ilkelerinin her koşulda, her zaman, herkes için geçerli olamayacağı konusunda haklıdırlar ve belki de akıl sahibi her varlık için geçerli olacak evrensel ve biçimsel bir ahlak yasası olabileceği konusunda ve bu evrensel ilkenin de koşulsuz ve içeriksiz olacağı konusunda da Kant haklı olabilir. Fakat bu iki görüş birbirine karşıt görüşler değildir, çünkü ele aldıkları ilkeler aynı değildir.

#### **5.2.5. Günümüzün Değişen Koşullarına Uygun Emirlerin Olmaması**

Son olarak seküler hümanizmi destekleyen düşünürlere göre, dinin ahlaklılığın kaynağı olamayacağını gösteren başka bir kanıt da dini kuralların değişen hayatın değişen

koşullarına çözüm üretememesidir. Kurtz'e göre tarihsel süreç içerisinde insanın koşulları değişip eskilerinin yerine yeni koşulların ortaya çıkması, beraberinde yeni problemler de doğurmaktadır ve var olan geleneksel ahlak sistemleri bu yeni problemleri çözmekte yetersiz kalmaktadırlar. Böylece eski ile yeni arasında bir çatışma doğmakta ve ya eski kuralların tekrardan düzenlenmesi ve yorumlanması ya da yeni ahlaki sistemler ve kuralların yürürlüğe sokulması gerekmektedir. Böylece etik soruşturma başlamaktadır.

Geleneksel ahlakın var olan değerleri genel olarak, kendilerine bir meydan okuma, değer ve ödevlerin çatışması ortaya çıkıncaya ya da eski ahlakın meydana gelebilecek yeni problemlerle başa çıkamaması anlaşılincaya kadar, insan eylemlerine yol göstermede yeterli olurlar. Ya eylemde bulunma ve inanma alışkanlıklarımızı düzeltmek ve tekrar kurmak için ya da düşüncede ve eylemde yeni ayrılıklar ortaya çıkarmak için soruşturmanın başlatıldığı nokta genellikle burasıdır.... Yaşam zorluklarla doludur ve biz bazı tercihlerimizin trajik karakterleriyle yüz yüze geliriz. Ne yazık ki kabul edilmiş kurallar her zaman bizi yönlendirmede işe yaramazlar ve çözüm için ruhlarımızın derinlerine gitmek zorunda kaldığımız boğucu bir ahlaki ikileme sarmalanmış hale geliriz ve o halde bile tatmin edici bir yanıt bulamayabiliriz. (Kurtz 1988: 49)

Tarih içerisinde topluluklar birbirlerini savaşlarla, ticaretle ve göçlerle etkilemektedirler ve bu etkilenme süreci içerisinde yeni fikirler paylaşılmakta ve yeni koşullar ortaya çıkmaktadır. Değişen bu koşullarda değişmeyen ahlaki kurallara bağlı kalmak imkansızdır. İşte, yerleşmiş ahlaki kurallar ile karşılaşılan yeni koşullar arasındaki çatışma, ya kuralların yeniden düzenlenmesine ya da onların tamamen bırakılıp yeni ahlaki kuralların oluşturulmasına neden olmaktadır. Bu etik ikilem bize, etiğin çok önemli ikinci özelliğini vermektedir: Etik ilkeler sorgusuz sualsiz boyun eğilen, değişmez ilkeler değil; akla uygun, eleştirilebilir ve işlevini bitirdiği noktada değiştirilebilir, terk edilebilir ya da yerine yenileri konulabilir ilkelerdir. “Hümanizm etiği, tam tersine, etik düşünme yeteneğine sahip olgun bireyler yetiştirmeye çalışır.... [Onların] tercihleri, bir ahlaki koda sorgusuz boyun eğmeye değil; olumlayıcı, sorumlu bir etik soruşturma işlemine dayanır” (Kurtz 1988: 22). En yenisi on dört yüzyıl öncesine dayanan dinlerin ahlaki emirleri, günümüz dünyasının karşılaştığı birçok konuda yetersiz kalmaktadır. Kutsal kitaplar, küresel ısınma karşısında tutumumuzun nasıl olması gerektiği konusunda, ya da kapitalizm ile sosyalizm arasında nasıl bir tercih yapmamız gerektiği konusunda, insanın gelişen teknolojiye karşı artan bir şekilde bağımlı olması konusunda ve bunun gibi dinlerin ortaya çıkışından sonra meydana gelen birçok problem karşısında bizi yanıtsız bırakmaktadır. Hatta çokeşlilik, ırkçılık,

kölelik gibi günümüzde ahlaklılıkla bağdaştıramayacağımız birçok konuda bize bugünkü anlayışımızla bakacak olursak insanlık-dışı yanıtlar vermektedir. Dini yorumlara göre koyu ten rengi Tanrı'nın insana verdiği bir cezadır. Çokeşlilik Hz. Muhammed tarafından meşru kılınmıştır. Tevrat ve İncil kölelerin efendilerine her konuda gönülden bağımlı olmalarını emreder (Kurtz 1988: 32). İnsan hakları kavramımız yirminci yüzyılda ulaştığımız bir kavramdır. Dini emirler, ortaya çıkış dönemlerine göre değerlendirilmeli ve ona göre yorumlanmalıdır. Fakat bin dört yüz yıl öncesinin kurallarını hiç değiştirmeden günümüze uygulamaya çalışmak boş bir çaba olacaktır. Çünkü çağlar değiştikçe ihtiyaçlar da değişmekte, yenileri eklenmekte, yeni koşullar ortaya çıkmakta ve etik kavramlar aynı kalsalar da içerikleri değişmektedir. Dini metinler, kitle imha silahların kullanımından sömürgeciliğe, ozon tabakasının delinmesinden alternatif enerji kaynaklarının kullanılmasına, uzayın kirletilmesinden hayvan haklarına kadar birçok güncel konuda yetersizdir. Aynı şekilde iki bin yıl önce ırkçılık, kölelik ve çokeşliliğin yaygın olması, onların insan haklarının egemen olduğu, ırk, din, dil, cinsiyet eşitliğinin hüküm sürdüğü yirmi birinci yüzyılda da geçerli olacağını göstermez. Bu iddialara karşı kutsal kitapların ve emirlerin küresel ısınma, küresel savaşlar, emperyalizm ve modern dünyanın birçok sorununa doğrudan olmasa da dolaylı bir şekilde cevap verdiği savunulabilir. Bu kutsal kitaplarda küresel ısınma ya da sömürgecilik kavramları geçmese de doğaya ve insana zarar verilmemesi gerektiğinin birçok yerde vurgulandığı söylenebilir. Ama hemen yukarıda belirtildiği gibi, aynı kutsal metinlerde ve emirlerde insan onurunu hiçe sayan kölelik, ırkçılık ve çokeşlilik de temellendirilebilir ve günümüzde birçok ülkede bu şekilde değerlendirildiği de açıkça görülmektedir.

### **5.3. ETİK İLKELERİN ÖZELLİKLERİ**

Kurtz, etik ilkelerin neler olduğunu belirtmeden önce, onların özelliklerini belirlemeye çalışmaktadır. Bunlardan ilk ikisi, yukarıda belirtildiği üzere, etik ilkelerin aklın eleştirisine açık olup değiştirilebilir olmaları ve kökeninin, içeriğinin ve işlevinin tamamen insani – yani insan doğasından, eylemlerinden, arzu, çıkar ve ihtiyaçlarından doğmuş – olmasıdır. Etik ilkelerin diğer bir özelliği de, kullanımından da anlaşılacağı gibi, birden fazla olmaları ve bazen birbirleriyle çelişebilmeleridir. Felsefe tarihi bize

göstermektedir ki filozoflar etik eylemler için tek bir kriter göstermişlerdir. Aristoteles en yüksek iyi olarak mutluluğu; Bentham ve Mill en çok sayıda insan için mümkün olan en yüksek iyiyi; ve Kant kesin buyruğu tanımlamıştır. Ama Kurtz bu, etik tercihi tek bir ilkeye ya da değere indirgemeye çalışmanın yanlış olduğunu çünkü etik tercihin altında, ahlak filozofların belirttiğinden daha çok ilkenin yattığını savunmaktadır. Etik bir durumda söz konusu olan genellikle ilkelerin ya da değerlerin çatışmasıdır ve tercihlerimizi yaparken hepsini tartıp dengelememiz gerekir (Kurtz 1988: 57-58). Etik ilkelerin bir başka özelliği ise, onların kesin ve değişmez değil, genel olmasıdır. Geneldirler çünkü benzer özelliklere sahip çok çeşitli eylem tarzları bu genel ilkelerin altında geliştirilebilirler. Ama onların kesin ve değişmez olduğunu iddia etmek, bizi dinin emirlerinde yapılan hataya düşürür. Etik ikilemler bu genel ilkelerin ya da değerlerin çatışmasıyla ortaya çıkar. Etik ilkelerin mutlak olup olmadığı konusunda Nielsen'in de sonuççu ya da faydacı bir bakış açısına sahip olduğunu belirtmekte yarar vardır. Eylemler, kurallar ya da ahlak ilkelerinin en nihayetinde belirli sonuçlarına göre değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre, insanlar durum ve olayların aynı ya da görece benzer olduğu yerlerde, eğer ahlaki eylemlerde bulunacaklarsa, benzer şeyleri yapmaları beklenmektedir. Ama içinde bulunulan koşullardan tamamen bağımsız bir ahlak ilkesinin bulunamayacağını düşünmektedir. *Ethics Without God* adlı eserinde verdiği yedi örnekle, ilk bakışta herkes tarafından her koşul altında kabul edileceği düşünülen ahlaki yargıların – bazıları aşırı da olsa – belirli koşullar altında uygulanamayacağını, hatta uygulanmamasının belki daha da ahlaklı bir eylem olacağını göstermektedir. Kurtz'e göre etik ilkeler insan ilişkilerinde ortaya çıkmaktadır ve insan hayatına o kadar sıkı sıkıya bağlanmıştır ki kendi başına nesnel bir gerçeklik edinmiştir:

İnsan eylemlerindeki sonuçlarından bağımsız, ayrılmış soyut bir şekilde etik ilkeler hakkında konuşmak anlamsızdır. Aslında ahlaki ilkelere uymak insan uygarlığında o kadar önemli bir hale gelmiştir ki özel bir tür nesnel gerçeklik kazanmaya başlamışlardır ve biyolojik, sosyolojik ve kültürel katmanların ayrılmaz bir parçası olmuşlardır. Doğal ve nesnel temellere sahiptir. (Kurtz 1988: 65)

Son olarak etik ilkeler empirik olgulardan çıkarsanamasalar da, olgular etik kararlarımızda ya da yargılarımızda önemli rol oynarlar. Temel ahlaki yargıların empirik olgulardan türetilmeyeceği ve bir tür empirik yargı olmadığı anlamında, ahlaki ilkelerin *a priori* sayılabileceğini kabul etmesine rağmen Nielsen, bir sonuççunun ahlaki iddiaların ilgili koşul ve bağlamdan tamamen bağımsız bir şekilde oluşturuldukları

anlamında *a priori* olduklarını reddetmesi gerektiğini vurgulamaktadır (Nielsen 1973: 79-80). İçinde bulunulan durumun dikkatli bir şekilde değerlendirilmesi, insan doğası ve onu harekete geçiren güdülerin bilinmesi ahlaki yargıların oluşturulması ve şekillendirilmesinde çok önemli bir rol oynamaktadır. Birçok faydacı ve sonuççu düşünürün de kabul ettiği gibi ahlaki yargı ve ilkeler empirik olgular ve bu olguların bilgisinden türetilemez ve bu iki bilgi türü birbirinden farklıdır; ama birinciler ikincilerin oluşturulmasında önemli bir role sahiptirler. Kurtz de aynı fikri şöyle dile getirmektedir: “Kişinin etik ilkeleri olgulardan çıkarsayabileceğini değil – bu, bir tür doğalcılık yanılsaması olurdu – sadece, olguları bilmemizin yargılarımızla ilgili olduğunu öne sürmek istiyorum. Kişi sadece durumun ne ‘olduğunu’ bilerek ne ‘olması gerektiğini’ çıkaramaz. Ama bir durumdaki tüm olguları bilmek daha akıllıca kararlar vermemizde bize yardımcı olabilir” (Kurtz 1988: 74). Bir durumu meydana getiren olgular etik yargılarımızla alakalı olmalarına rağmen tek başlarına yeterli değildir. Ama bir eylemin ahlaki değerini kısmen de olsa durumun olgularına bağlayarak değerlendirebiliriz. Hümanistler, doğalcılar ve bir önceki bölümde detaylı bir şekilde ele alındığı gibi evrimciler, sadece evreni ve içindeki insan türünün yerini yorumlayabilmek için değil, aynı zamanda etikle ilgili sorulara ilişkin cevaplar için de genellikle bilime ve doğaya bakarlar ve bilim evrenin ve insanın ortaya çıkışını doğal ve nedensel ilkelerle açıklar. Bu düşünürler de bu nedenle hep doğalcılık yanılsaması ile suçlanırlar. Ama burada onların yöntemleriyle bilimcilik arasındaki büyük ayrımı vurgulamak yerinde olacaktır. Kurtz’ün *Toward A New Enlightenment* adlı kitabının birinci bölümüne önsöz yazan Bullough’nun da dile getirdiği gibi, hümanistler bilimin insanları kurtaracağını savunan bilimciliğe inanmamakta ve bilimin sadece tek bir cevap verdiğinden de kuşku duymaktadırlar. Çünkü bilim içsel olarak yanılabilirdir. Kesin açıklamalar yapamayız çünkü bilginin sınırlarında sürekli yeni keşifler yapılmaktadır. Bu şu anlama gelir ki bilim kendini düzeltir ve kesin ve nihai gerçeği bilmeyi umamayız (Kurtz 1994: 14). Bizim yapabileceğimiz şey bilimsel metodu etiğe uygulamak olabilir – yani etik ilke ve değer yargılarını hipotez olarak düşünüp onları kanıtların ışığı altında test edebiliriz. Ahlaki ikilemleri çözüme kavuşturmak için söz konusu olaya ilişkin olgularının ne olduğunu, söz konusu kişilerin neden o şekilde eylemde bulduklarını ya da belirli bir eylem tarzının tahmin edilebilir sonuçlarının neler olduğunu sorabiliriz (Kurtz 1994: 32).



#### 5.4. AHLAKLILIKIN TEMELLERİ VE İLKELERİ

Hatırlanacağı üzere birçok teolog tarafından tanrısız bir ahlak anlayışının nesnel bir temeli olamayacağı, ahlaki olarak iyi ile kötü eylem arasındaki farkın ortadan kalkacağı böylece de kaçınılmaz olarak ahlaki nihilizme ya da göreliliğe varılacağı desteklenmektedir. Empirik gözleme dayanan olgularla ilgili ifadelerin doğru olup olmadıklarının belirlemesi gibi ahlaki yargıların doğruluklarının da aynı kesinlikle belirlenmesi, nesnel bir ölçüt olmadan imkansızdır. Teologlara göre Tanrı olmadan böyle bir ölçüt yoktur. Temel ahlaki sorumluluklarımızın doğruluğunun kesin bir şekilde belirlenme olanağı ortadan kalktığında insanların duygularında, biyolojik yapılarında, kültürlerinde ya da belki de toplumsal sınıflarında şekillenen keyfi ilkeler hüküm sürer. Böyle keyfi ilkelerin hüküm sürdüğü bir ahlak anlayışında hangi yaşam tarzının ya da hangi tür eylemin diğerlerinden daha iyi ya da kötü olduğuna karar verilmesi imkansız hale gelir. Yukarıda bahsi geçen tüm bu nedenlerden dolayı dinin ahlakın temeli olamayacağını düşünen Kurtz, arkasından şu soruyu sorar: “Eğer Tanrı öldüyse her şey geçerli midir? Eğer kişi kutsal bir yaratıcıya olan inancı reddederse, her şeye izin var mıdır? İnanç ve din olmaksızın ahlaklılık çöker mi?” (Kurtz 1988: 13). Onun bu sorulara yanıtı hayırdır. Ona göre Dostoyevski’nin *Suç ve Ceza* kitabında Raskolnikov karakteriyle göstermek istediği gibi Tanrı’nın ölümü, ödev ve başkalarına karşı sorumluluk duygularının çökmesine neden olmaz.

Tam aksine, Tanrı’nın var olmadığını kabul edersek, belki sadece o zaman insanoğlunun otonom olduğunu ve kendi kaderlerimizde ve dostlarımızın kaderlerinden sorumlu olduğumuzu tamamen kavramaya başlarız. Belki de sadece o zaman doğanın gerçekçi bir değerini ve genel ahlak kurallarının merkezde olmasının farkındalığını temel alan rasyonel bir etik geliştirme cesaretini ve bilgeliğini toplarız. Belki de sadece o zaman otantik seküler bir toplum yaratmamız ve hümanistik ilke ve değerlerle yaşamamız mümkün olacaktır. (Kurtz 1988: 14)

Ödüllendirme arzusu ya da cezalandırılma korkusu olmadan da insanlar dürüst, adil, içten olabilirler; başkalarına karşı sorumluluk duygusu geliştirebilirler.

Eğer seküler hümanistlerin iddia ettiği gibi ahlaklılığın temelinde Tanrı yatmıyorsa ne yatmaktadır? Kurtz’e göre “tüm insani içerikten bağımsız, saf aşkın bir etik anlayışı anlamsız olur çünkü tüm empirik göndergeden yoksun ve insanın çıkar ve ihtiyaçlarıyla alakasızdır” (Kurtz 1988: 27). İnsan doğasından, insan davranışlarından, biyolojik, sosyolojik ve kültürel yanından bağımsız bir etik anlayışı anlamlı olamaz. Etik değerleri

sosyal ilişkilerden koparmak, tarihsizleştirmek, insan ihtiyaçlarından ve gerekliliklerinden ayırmak, etiğin özüyle çelişmektedir. Kurtz'ün *Hümanist Manifesto II* de açıkça belirttiği gibi “ahlaki değerlerin kaynağını insan deneyiminden aldığını kabul ediyoruz. Etik, otonomdur ve durumsaldır, teolojik ya da ideolojik onaya ihtiyaç duymaz. Etik, insan ihtiyaç ve çıkarlarından kaynaklanır. Bunu reddetmek yaşamın tüm temeline zarar verir” (Kurtz ve Wilson 1973: 3. Madde). Kurtz'e göre etik ilkelerin sezgisel, gizemli, ilahi ya da kendinde kanıtları yoktur. Vahiyle değil eleştirel usla bilinirler. Etiğin temeli tamamen doğalcılığa dayanmaktadır ve etik ilkeler empirik olgulardan çıkmasa da – ki bu doğalcılık yanılgısı olurdu – empirik olgular daha aklı başında etik yargılarda bulunmamızda bize yardımcı olurlar. Yaşamla bağları koparılmış bir etik anlayışı kabul edilemez. “Tüm etik sistemleri insan arzuları ve amaçlarının materyalleriyle örülmüştür” (Kurtz 1988: 16). Yine başka bir yerde belirttiği gibi “tüm ahlaki ve etik sistemler kökeninde, içeriğinde ve işlevinde insanidir” (Kurtz 1988: 22). Etiğin kökeni ne mitoloji ne de metafiziktir.

### **5.5. AHLAKLILIKIN UZLAŞTIRICI İŞLEVİ VE GENEL AHLAK İLKELERİ**

Nielsen ahlaklılığın kökeninde neyin yattığı sorusunun cevabını ahlaklılığın işlevinde bulmaktadır. “Morality and the Human Situation” adlı makalesinde ifade ettiği gibi, etikte doğruyu belirleyecek objektif bir ahlaki bakış açısının gerçekten olup olmadığını düşündüğümüzde aslında herhangi bir toplumun neden ahlaki kodlara ihtiyaç duyduklarını sorduğumuzu düşünmektedir (Nielsen 1980: 61). Ona göre ahlaklılık kurumuna sahip olmamız için elimizde birçok iyi sebep vardır. Bunların en önemlisi ise insanların mutluluğunun, bireysel ve toplumsal çatışmalarını adil bir şekilde çözebilecek bir araca bağlı olmasıdır. Ahlaklılığın dinden tamamen bağımsız, nesnel bir temeli vardır ve bu temelin ileride değinileceği üzere *tamamı olmasa da bir bölümü* insanların birbiriyle çelişen çıkar ve arzularını uzlaştırma işlevinde yatmaktadır. Kabul edilmelidir ki bazen insanların çıkarları çatışır ve toplumun genel menfaati bazı bireylerin çıkarlarının pahasına sağlanır. Çünkü herkes her zaman mutlu olamaz ve bazen bazı insanların mutluluğu diğerlerinin mutluluğunun pahasına sağlanabilir. Bu gibi durumlarda birey, toplumun genel menfaatleri için kendisini mutlu eden şeylerden feragat etmelidir. Toplumun yararı söz konusu olduğunda, ahlaklılık bu fedakarlığı

bizden bekler ve “ahlaklılık, en azından *kısmen*, insanların çatışan çıkar ve talepleri arasında karar vermek için vardır” (Nielsen 1973: 58). Ahlaklılık bizden mutluluğu bireyler arasında mümkün olduğunca adil bir şekilde dağıtmamızı ister. Herkes bir sayılmalı ve kimse birden fazla sayılmamalıdır. Bu ilke adaletin koşuludur. Ahlaklılık *kısmen*, böyle çıkar çatışmalarının olduğu durumlarda adil ve insani bir çözüm üretmek için bize bazı araçlar verdiği için vardır. Uzlaştırılabilir çıkarların olduğu durumlarda bazı fedakarlıkların yapılması gerekir ama burada önemli olan bu fedakarlıkların mümkün olduğunca adil ve insani olmasıdır. Ahlaklılığın birçok işlevi vardır fakat bu çıkar çatışmalarındaki adil ve insani uzlaştırıcı rolü, onun tüm toplumlardaki ortak ve vazgeçilmez işlevidir.

Nielsen, ahlaklılığın temelinde yatan ve en önemli işlevi olan insanlara adil bir şekilde davranmanın tamamen seküler bir temeli olduğunu savunmaktadır. Bu görüşünde Hobbes’un doğa durumu ve toplumsal sözleşme kavramları önemli bir rol oynamıştır. Nielsen’in adlandırdığı şekilde toplum-öncesi durumda yaşamın nasıl olabileceği hayali olarak düşünüldüğünde, kimsenin davranışlarını yönlendirecek yasa ya da ilke olmazdı ve bu anlamda insan tamamen özgür olurdu. Ama böyle bir hayat birbirine rakip bencil bireylerin çatışmasına yol açardı ve Hobbes’un ünlü ifadesiyle söyleyecek olursak, “kötü, vahşi ve kısa” olurdu. Böyle bir durumda bencil bireylerin yapabilecekleri en mantıklı şey her bireyin çıkarlarına eşit önem verildiği ve her bireye saygı hak eden bir şekilde davranıldığı bir toplulukta bir araya gelmek olurdu. Herkes kendisine saygılı bir şekilde davranılmasını isterdi çünkü herkesin mutluluğu buna bağlı olurdu. Diğer bencil bireyler de aynı şekilde birlikte yaşayabilmek için gerekli olan işbirliği nedeniyle kendi çıkarlarına da eşit bir şekilde saygı gösterilmesini isterdi. Bu işbirliği, herkesin kendi çıkarlarını takip etme şansını verebilecek bir toplumsal hayata sahip olabilmeleri için en önemli şeydir (Nielsen 1973: 60-1). Hatırlanacağı üzere evrimsel etik bölümünde de Waal, insanın doğal durumdan rasyonel bir şekilde toplumsal hayata hiçbir zaman geçmediğini, insanın toplumsal olma özelliğini zaten sosyal varlıklar olan şempanzeler, maymunlar ve insansı-maymunlardan miras aldığını vurgulamaktadır. Bu hayvanlar üzerinde yapılan deney ve gözlemler, onların da sosyal varlıklar olduğunu ve paylaştığımız ortak duygu ve içgüdülerle bu özelliği onlardan miras aldığımızı göstermektedir. Ama bu kanıtlar, Nielsen’in ahlak felsefesi hakkındaki görüşlerini

tamamen geçersiz hale getirmemektedir, çünkü Nielsen de ahlaklılığın biyolojik ve toplumsal köklerini reddetmemektedir.

Kurtz ahlaki ilkeleri, genel ahlak kuralları ve etik erdemler olmak üzere iki ana bütünleyici başlık altında toplamaktadır ve onları etik yaşamın iki kaynağı olarak görmektedir. Nielsen'in ahlakın temeline koyduğu sosyolojik nedenleri Kurtz genel ahlak kuralları başlığı altında toplamaktadır. Genel ahlak kuralları “ortaya çıkışları belirli ahlaki ve sosyal gelişim önkoşullarına bağlı olduğundan bazı birey ve toplumlarda yoksun olsa da, evrimsel hayatta kalma mücadelesinden çıkarlar ve bu kuralların sosyo-biyolojik temelleri bile olabilir” (Kurtz 1989: 159). Genel ahlak kuralları topluluklar halinde yaşayan insanların birbirleriyle olan ilişkileriyle ilgilidir. İnsan doğası gereği sosyaldir. Bir mağarada ya da terk edilmiş bir adada tek başına yaşayan bir insandan söz edilemez. İnsan sosyal bir hayvandır çünkü hayatta kalabilmek için birbirlerine ihtiyaç duyarlar ve toplulukları meydana getirirler. Bu toplulukların ayakta kalabilmesi ve bu sayede insanların bir arada yaşayabilmeleri için ahlaki bağlara ihtiyaç vardır. Bu nedenle genel ahlak kuralları sosyolojik, biyolojik ve tarihsel temellidir. İnsanların doğuştan gelen ahlaki duygulara sahip olduğuna dair evrim biyolojisinden elde edilmiş sağlam kanıtlar vardır. Ahlaklılığın temelinde grup sağ kalımı vardır: evrim geçiren ahlaki uygulamalar kabile ve klanların hayatta kalmalarını ve işlemlerini sağlamıştır (Kurtz 2009). Bireylerin ortak biyolojik ihtiyaçları vardır ve hayatta kalma mücadelesinde benzer problemlerle karşı karşıya kalırlar ve böylece kültürel çeşitliliğe rağmen genel normlar geliştirmişlerdir. Sosyal grupların, üyelerinin birlikte yaşama ve çalışma şekillerini yöneten belirli kuralları koyması çok önemlidir ve genel ahlak kuralları da bu toplumsal çerçevede işlemektedir. Kurtz bu genel ahlak kurallarının işleyişini şu örnekle anlatmaya çalışmaktadır: “Kabilenin üyelerine karşı nazik ve anlayışlı ol; dürüst ol ve doğruları söyle; onlara gereksiz yere zarar verme veya onları yaralama; içten ol ve sözlerini tut; vb.... Böyle kuralları geliştiren kabilelerde daha az kargaşa olur ve bu kurallara sahip olmayan kabilelerden daha fazla hayatta kalabilirler” (Kurtz 1988: 68). Bu genel ahlak kuralları sadece belirli bir kabileyle ya da sosyal grupla sınırlandırılmamalıdır. Kabilelerin birbirleriyle savaş, ticaret, kabileler arası evlilik gibi yollarla etkileşim içine girmeleriyle sadece kabile sınırları içinde kalmamış, kabile dışına taşınmıştır. Bu hayatta kalma mücadelesinde birlikte yaşama, genel ahlak kurallarının temel aşamasıdır. Tarih içinde insanlar dili geliştirip, onu etkin

bir şekilde kullanarak bu ahlak kurallarını korumuş ve sonraki nesillere aktarmışlardır. Böylece genel ahlak kuralları gelişmiş ve daha karmaşık bir hal almıştır. Yavaş yavaş kendileri için arzulanan değerler ve erdemler halini alarak idealleştirilmişlerdir. Ama idealleştirilmeleri onların evrimsel ve doğal kökenlerini yok edemez. Kurtz genel ahlak kurallarının sadece araçsal olarak görülmemesi gerektiğini de dile getirmektedir.

Böyle genel ilkeler gizemli ya da kutsal değil, doğalcı ve empirik fenomenlerdir. Uzun zaman boyunca – kısmen ortak insan ihtiyaç ve gerekliliklerinden dolayı, kısmen de toplumsal düzeni gerçekleştireceksek insan ilişkilerinde buyruk olarak kabul edildikleri için – sosyal ilişkilerde gelişmiştir. İnsan eylemlerindeki gözlemlenebilir etkileriyle test edilebilirler. Aralarında samimiyetsizlik varsa iki kişi arasındaki bir ilişki uzun süremez ya da yaygın bir düzenbazlık varsa bir insan topluluğu uzun süre barış içinde yaşayamaz. Ama genel etik ilkeler sadece araçsal olarak gerekçelendirilmez; zaman içinde içsel bir değere sahip olmuşlardır ve onları kendileri için istemeye başlamışlardır; onlar hem araç hem de amaçtır. (Kurtz 1983: 99)

Bu genel ahlak kurallarını dört alt başlığa ayırmak mümkündür. Bunlar: kişisel bütünlük (doğruyu söylemek, yalan söylememek, kandırmamak, dürüst olmak, ikiyüzlü olmamak, sözünü tutmak, vb.); güvenilirlik (bağlı, güvenilir ve sorumlu olmak); iyilikseverlik (başka insanlara ve mallarına zarar vermemek, öldürmemek, çalmamak, şiddet uygulamamak, zalim olmamak, vb.); ve adilliktir (minnettar, sorumlu ve hoşgörülü olmak, farklı yaşam tarzlarına izin vermek, vb).

## 5.6. ETİK ERDEMLER VE HAYATIN ANLAMI

Ahlaklılığın sosyolojik, biyolojik ve tarihsel temellerini vurgulamakla beraber ne Nielsen ne de Kurtz, bunların ahlaklılığın *tek* bileşenleri olduğunu düşünmektedirler. Nielsen'in ahlaklılığın temelinde yattığına inandığı çatışan çıkarların adil bir şekilde uzlaştırma işlevini açıklarken altını çizmekte yarar vardır ki Nielsen ahlaklılığın sadece herhangi bir kabilenin örf ve adetleri ya da sevdiği ve onayladığı şeyler olduğu görüşüne karşı çıkmaktadır. Ona göre tüm insanların dostluk, mahremiyet ve güvenlik gibi evrensel, nesnel ve temel çıkar ve ihtiyaçları vardır (Nielsen 1980: 67). İşte bu insan türüne ait genel ve ortak çıkar ve ihtiyaçların her zaman tatmin edilmesi ve uzlaştırılabilir olması mümkün değildir. Ahlaklılığın işlevi rekabet halindeki bu çıkar ve ihtiyaçlar arasında adil kararlar vermektir. Böylece doğru ya da yanlış ahlaki iddialar ve ahlaki iddialar için özneler-arası geçerlilik olabilir. Ahlaki açıdan iyi olan şey, insan

çıkarlarına cevap veren, insan ihtiyaçlarını tatmin eden ve insanın kendini gerçekleştirmesini ilerleten şeyler tarafından belirlenir. Ama ahlaklılık sadece bir kişinin ya da bir grubun çıkarına olan veya bir kişi tarafından arzulanan ya da kabilesinde onaylanan şeyler değildir (Nielsen 1980: 69). Buradan da anlaşılacağı üzere Nielsen ahlaklılığı sadece rekabet halindeki çıkar ve ihtiyaçları uzlaştırma aracı olarak tanımlamamaktadır. Nielsen de genel ahlaki ilkelerin ve başka bir şey için değil, kendisi için arzulanan içsel iyilerin var olduğunu düşünmektedir. İnsan özerkliği, kendine saygı, mutluluk, kendinin bilincinde olma ve öz-kimlik gibi içsel/kendinde iyi olan kavramları göz ardı etmemektedir. İnsanların genel çıkar ve ihtiyaçları arasında bu kendinde iyi kavramlar bulunmaktadır. Her insan mutluluğun peşindedir ve özgür olmak, kendisine saygı duymak ve kendinin bilincinde olmak ister. Ahlaklılık bu genel ve ortak ihtiyaç ve çıkarlar arasında adil kararlar verir. Bu kendinde iyiler sayesinde ki hangi sorumlulukların benimsenmeye değer olduğuna ya da ne tür amaçların peşinde koşulması gerektiğine karar verilebilir. Nielsen’e göre, “onlar [kendinde iyiler] ya da onları elde etme umudu olmadan, insan hayatı yaşamaya değer olmazdı ve insanın hayatta kalması tek kelimeyle amaçsız olurdu” (Nielsen 1980: 65).

Benzer bir şekilde biyolojik ve toplumsal nedenlerin ahlaklılığın tek kaynağı olduğunu reddeden Kurtz yukarıda belirtildiği gibi, ahlak ilkelerini genel ahlak kuralları ve etik erdemler olarak iki ana bölüme ayırmaktadır. Genel ahlak kuralları, hayatta kalmak için bir toplulukta yaşayan insanların birbirleriyle olan ilişkileriyle ilgiliyken, her insanın kendi kişisel yaşamında sahip olduğu birçok değer bulunmaktadır. Aralarında özerklik, mantık, öz-disiplin, yaratıcılık, motivasyon, olumlayıcı tutum, neşeli hayat ve sağlığın korunması gibi değerlerin yer aldığı bu etik erdemler ise, kişinin nasıl bir yaşam tarzını yaşamaya değer bulduğuyla, bu yaşam tarzına ulaşmak için nelere değer verdiğiyle ilgilidir. Bu etik erdemler, insanı diğer sosyal akrabalarından ayırır, çünkü bu erdemlerin kaynağı akılda yatmaktadır. Bildiğimiz kadarıyla en yakın akrabalarımız olan şempanzelerin, maymunların ve insansı-maymunların kendilerini yaratma, evrensel hayvan hakları oluşturma, hayallerini gerçekleştirme, vb. amaç ve yetenekleri yoktur. Genel ahlak kuralları başkalarıyla ilişkilerimizin nasıl olması gerektiğini belirlerken, etik erdemler kendi bireysel yaşamlarımızda kendileri için çabalamamız gereken ilkeleri temsil etmektedir. Ama burada Kurtz’ün bireysel yaşamlarımızda peşinde koştuğumuz değerleri görelî bir bakış açısıyla ele almadığının altını çizmekte yarar vardır. Ona göre

elde etmek için gayret ettiğimiz etik erdemler her insanın arzuladığı ve onları mutlu kılacak ilkelerdir. Yaratıcılık, cesaretilik, kendi yeteneklerini geliştirme ve böylece kendini yaratma, hayallerini gerçekleştirme, arkadaşlık ve sevgi kurma, kendini kontrol edebilme, ölçülü olma, kendine saygı duyma ve buna benzer daha birçok ilkeyi her insan değerli bulur ve elde etmek ister. Özerklik, insan değeri, evrensel insan hakları, farklı yaşam tarzlarına saygı, müzakere ve uzlaşma, özel mülkiyet, seçme özgürlüğü gibi kavramlar herkes tarafından takdir edilir ve istenir. Daha da önemlisi bu ilkeleri başka bir amaca hizmet etmeleri için değil kendileri için isteriz. Başka bir deyişle Kurtz'ün savunduğu seküler hümanistik etik sadece toplumsal ilişkileri düzenleyen araçsal ilkeleri değil, kendileri için istenen içsel iyileri de kapsamaktadır.

Her insanın en yüksek amacının mutluluk olduğu son derece açıktır. Fakat bu mutluluğun nasıl elde edilebileceği ve bu mutluluğa giden yolda nelerin değerli ve nelerin değersiz olduğu her insana göre değişmektedir. Tüm insanların değerli ya da değersiz, önemli ya da önemsiz bulduğu şeyler o kadar farklıdır ki bunlar arasında ortak bir nokta bulmak çok zordur. Kimi insanlar hazlarını tatmin etmeye dayalı bir yaşam tarzını değerli bulurken, kimi insanlar entelektüel birikime dayalı bir yaşam tarzını benimserler. Bazıları futbol maçı izlemekten büyük keyif alırken, bazıları da taş plak toplamayı sevebilirler ve bunlara değer verebilirler. Acaba bu değerler çokluğu içinde bir öncelik-sonralık sıralaması, bir hiyerarşi var mıdır? Kimi değerler amaç, kimileri araç mıdır? Kurtz'e göre "ilgi alanlarını, zevkleri ve tercihleri değerlendirmede hiçbir kriter olmadığını iddia etmek bizi, değerler olmadığı için tüm değerlerin eşit olduğu, hiçbir ayrımın yapılamadığı ve nitelikte ve soylulukta hiçbir farklılığın olmadığı nihilizme götürür" (Kurtz 1988: 102). Tüm değerlerin eşit olduğu yerde artık hiçbir değerden söz edilemez. Değerlendirme ölçütü ya da rehberi olarak kullanabileceğimiz bazı normlar olmalıdır. Eğer böyle bir ölçüt olmazsa erdemlerle erdemsizlikler arasında hiçbir fark kalmaz. Bazı değerler diğerlerinden daha önceliklidir; bazı çıkarlar insanın değerini düşürürken bazıları yükseltir; bazı yaşam tarzları sıradan ve kabadır, bazıları da hayranlık uyandıran niteliklere sahiptir; bazı eylemler geçicidir, bazıları daha önemlidir. Böyle düşünüldüğünde değerler arasında bir hiyerarşi olduğu sonucuna varılabilir. Peki hangi yaşam tarzı ve buna bağlı değerler en yüksektedir? Zevkler ve değerler arasında bir sıralama yapan Mill'in öne sürdüğü gibi, entelektüel, estetik ve ahlaki değerler ve zevkler üstün, fiziksel ve biyolojik zevkler ve buna bağlı değerler alçak ve gelişmemiş

midir? Kurtz'ün bu soruya karşı tavrı, bu iki ucu dengelemeye yöneliktir. Ona göre entelektüel, estetik ve ahlaki değerler her zaman fiziksel zevklerden üstün değildir. Bu değerler arasındaki üstünlük/alçaklık sıralaması yere, zamana ve koşullara göre değişebilir. Kişi belirli koşullarda sevgilisiyle birlikte olmayı sanat müzesi gezisine, parkta koşu yapmayı kitap okumaya ya da futbol maçı izlemeyi üniversitede ders dinlemeye tercih edebilir. İnsanın entelektüel, estetik ve ahlaki yanının her zaman onun biyolojik, fizyolojik ve psikolojik yanından üstün olduğunu iddia etmek pek de doğru gözükmemektedir. Felsefe tarihinin bize gösterdiği gibi birçok filozof insanın akılsal yanını, onun psikolojik ve biyolojik yanından üstün görmüştür ve akıl ve içgüdüler karşıt kavramlar olarak ortaya konmuştur. Ama böylelikle insanın hep bir yanı – aslında en doğal yanı – sakat bırakılmıştır. Kurtz, en yüksek yaşam tarzı olarak bize ya birini ya da diğerini tercih etmemiz gereken bir yaşam tarzını değil, her ikisini de ortada dengelemeye çalışan bir yaşam tarzını sunmaktadır. O bu yaşam tarzını coşkulu yaşam olarak adlandırmaktadır. Bu coşkulu yaşam tarzında kişi hem temel biyolojik ve sosyal faktörlerden çıkan ihtiyaç ve arzularını tatmin edecek hem de toplumsal çevreye uymaya çalışacaktır (Kurtz 1988: 105). İnsanlar mutluluğun ne olduğu konusunda anlaşmazlık yaşasalar da Kurtz, tatmin ve memnun edici deneyimlerin, insanın kendisini gerçekleştirmesinin, her insanın eşit değer ve onura sahip olduğu inancının, farklılıklara karşı hoşgörünün, insanların ahlaki olarak özgür oldukları inancının ve insan aklının iyi bir hayatın temel taşları olduğu konusunda çoğu hümanist düşünürün hem fikir olduğunu düşünmektedir. Mutluluk arayışı, ahlaki özgürlük, hoşgörü, ahlaki sorumluluk ve rasyonel ahlaki sorgulama gibi değerleri vurgulayan hümanist idealler hem dindar hem de dinsiz insanlar tarafından paylaşılır (Kurtz 2001). Ona göre insan yaşamı pasif değil, aktif bir işlemdir. Yaşamın anlamı ölüm sonrasında gizlenmiş bir krallıkta değil, yaşamın içinde – şimdi ve burada – keşfedilecektir.

Kurtz'ün öne sürdüğü seküler hümanist etik anlayışında kişi tamamen kendi hayatından sorumludur. Avcı-toplayıcı ve göçebe yaşamı bırakıp tarım ve kırsal topluma geçen, endüstri ve teknolojiyi keşfeden, kent toplumunu ve dünya topluluğunu inşa eden, dünyanın sınırlarını geçip güneş sistemini ve ötesini araştıran bir tür olarak insanlar sadece ne olduklarından değil, ne olacaklarından da sorumludurlar. İnsan yaşamı kendinden bağımsız bir anlama sahip değildir ve ona anlam ya da önem veren kozmik bir güç ya da yüce bir varlık yoktur. İnsanlık için nihai bir kader bulunduğu inancı



sadece bir yanılsamadır. Hayatın anlamı, insanların ona verdiği anlamdan ibarettir (Kurtz 1998). Birey için mutluluk, başarı duygusunu ve kendi varlığının tamlığına ulaşmış olma duygusunu içerir. Kişinin yaşamı sanat eseri gibidir, kısmen kendi yaratısıdır. Burada heykel de heykeltıraş da kendisidir. Sonuçta olan şey, yıllar ve on yıllar boyunca yaptığımız tercih ve eylemlere bağlıdır. Herkes bir şaheser meydana getiremeyebilir, bahsedeger bir kariyer oluşturmaz ya da örnek bir yaşam süremeyebilir. Birçok insan başarısız olmuştur, yaşamları harcanmıştır, korkuya ve korkaklığa yenilmişlerdir ve acı yıllarıyla boğulmuşlardır (Kurtz 1988: 108). Herkes bunu gerçekleştiremese de insan yaşamı, umutları ve hayalleri, en yüksek değerleri gerçekleştirme yeridir. Hayatta karşılaşılan güçlüklerle boyun eğerek yenilgiyi kabul etmek değil, hedeflerimizi gerçekleştirebileceğimiz, yeteneklerimizi arttırabileceğimiz yeni bir dünya yaratma kararlılığımızdır bize mutluluğu getiren. Bu bağlamda seküler hümanizmin etik anlayışı ile varoluşçuluğun etik anlayışı birçok noktada kesişir gibi görünmektedir. Sartre'ın insanın omzuna yüklediği seçme özgürlüğü, bu özgürlüğün aslında bir zorunluluk olması, kişinin kendi hayatından sorumlu olması ve kendini yaratması, daha önce belirlenmiş bir özünün olmaması, insan yaşamının kişinin aldığı kararların ve yaptığı tercihlerin bir toplamı olması aynı zamanda seküler hümanizmin etik anlayışının temel kavramlarından biridir.

Teologların tanrısız bir ahlakın bencilliğe ya da nihilizme varacağı görüşünü ve tanrı kavramı olmaksızın hiçbir tatmin edici ahlaklılık düşüncesinin oluşturulamayacağı görüşünü çürüten Nielsen de Kurtz gibi, tanrısız bir hayatın anlamsız olacağı ve hiçbir şekilde mutluluğun elde edilemeyeceği görüşlerine de karşı çıkmaktadır. Burada Nielsen'in görüşlerine geçmeden önce Wielenberg'in yaptığı önemli bir ayrımı vurgulamak yararlı olacaktır. Wielenberg, teologların tanrısız bir hayatın anlamsız olacağını söylediklerinde, anlamsız derken neyi kastettiklerinin önemli olduğunu düşünmektedir. Bir yoruma göre – ki Wielenberg buna *doğüstü anlam* adını vermiştir – hayatın anlamlı olabilmesi için hayatın doğüstü bir varlık tarafından verilmiş bir anlama sahip olması gerekir. İkinci bir yoruma göre, evrene iyilik getirecek tarzda bir hayat anlamlı olabilir. Bu ise *dışsal anlam* olarak adlandırılmıştır. Başka bir yoruma göre de hayat, eğer onu yaşayan insan için iyiye ve peşinde koşmaya değer bulduğu eylemleri kapsıyorsa, anlamlıdır. Bu da *içsel anlam* olarak adlandırılmıştır (Wielenberg 2005: 14). Bu ayrım ışığında bakılacak olursa, tanrısız bir evrenin

doğüstü bir anlamı olmayacağı açıktır. Ama bu, insan hayatının dışsal ya da içsel bir anlamı olamayacağı sonucunu doğurmaz. Tanrısız bir dünyada da elbette, evrene iyilik getirecek bir şekilde yaşanabilir ya da kişi yaşamaya değer bir hayatı sürdürebilir. Nielsen'in de hayatın anlamından anladığı şey, hayatın *içsel anlamıdır*. Nielsen'e göre eğer insan hayatında ihtiyaçlarının kalıcı tatmin kaynaklarını bulmuşsa ve peşinde koşmaya değer belirli amaçlar bulabilmişse ve bunların en azından bazılarını elde edebilmişse, o insanın mutlu bir yaşam sürdüğü söylenebilir. Bazı acılar ya da kaygılar çekmiş olabilir ama büyük bir kısmında acılardan, yabancılaştırmadan ve umutsuzluktan arınmış ve sevdiği ve değerli bulduğu bir hayata sahip olduğu söylenebilir (Nielsen 1973: 51). Tüm insanların istediği ya da ihtiyaç duyduğu mutluluğun kalıcı kaynağı, Nielsen'e göre, acı ve sefaletten uzak, kendimizi eğlendirebileceğimiz ve temel zevklerden adil bir pay alabileceğimiz, kendimizi güvende hissedebileceğimiz ve iç huzuru bulabileceğimiz, fiziksel ve duygusal rahatsızlıklar tarafından sürekli tehdit edilmediğimiz, sevgi ve dostluk bulabileceğimiz, bizi bıkkınlıktan, angaryadan ve beyhudelikten kurtaracak yaratıcı ve anlamlı bir mesleğe sahip olabileceğimiz, yeteneklerimizi geliştirebileceğimiz, dünyadaki sefaleti azaltabileceğimiz, kendimizin bilincine ve öz-kimliğimize varabileceğimiz bir hayata sahip olmaktır (Nielsen 1973: 52-55). Bunlar hayatta her şey olmayabilir ama yine de mutlu bir hayat tablosunda çok önemlidirler ve bunlar olmasaydı hayatlarımız yoksul ve sefil olurdu. Mutlu bir hayatın içinde sayılabilecek bu özellikler sadece her insan tarafından arzulanan değil, aynı zamanda da Tanrıdan yoksun, tamamen seküler bir dünyada elde edilebilecek özelliklerdir. Kendimiz için koyduğumuz bu hedefler ve oluşturduğumuz bu niyetler hayatlarımıza anlam ve mutluluk katmak için yeterlidir. Bunları elde etmek için ne sonsuz bir varlığa ne de başka bir dünyaya ihtiyacımız vardır. Daha önce bahsedilen ahlakın uzlaştırıcı işleviyle birlikte düşünüldüğünde, mutluluk ve acının adil bir şekilde dağıtılması ahlaklılık için esastır ama ahlaklılığın tek yüzü de değildir. Bir taraftan her insan kendi mutluluğu doğrultusunda kendi çıkar ve ihtiyaçlarını karşılama eğiliminde olsa da, diğer taraftan başka bir amaca hizmet etmeyen, kendisi için arzulanan amaçların da – öz-kimliğinin, ben-bilincinin ve özerkliğinin – peşinde koşmalıdır. Bu noktada özellikle vurgulanması gereken bir nokta daha vardır. Hayatın *içsel bir anlamı* olduğunu söylemek, yani insanların yaşamaya değer bir hayat sürmeleri ve peşinde koşmaya değer hedefler ve değerlere sahip olmaları demek, her türlü hayatın eşit derecede değerli

olduğunu söylemek değildir ve Nielsen de böyle düşünmemektedir. Wielenberg'in verdiği örnek gibi bir piyanistin hayatı ve koprofojik (dışkıyla beslenen) bir hayat arasında tercih yapmaya zorlandığında kimse kayıtsız kalmaz. Bu iki tür yaşam tarzı da eşit ölçüde yaşamaya değer değildir. Nielsen'e de göre, hayatın anlamı, tüm insanların çıkar ve ihtiyaçlarının ve her insanın arzuladığı kendinde değerlerin üzerine inşa edilmelidir.

## 5.7. KİŞİSEL ÇIKARLAR VE ÖZGECİLİK

Çalışmamızın son konusu olan seküler hümanizmin etik anlayışını tamamlamadan önce, kişisel çıkarlar ve özgecilik konusunda Kurtz'un düşüncelerine yer vermemiz yararlı olacaktır. İlk olarak şunu belirtmekte yarar vardır ki Kurtz'e göre kişi kendini yaratmak durumunda olduğu ve kendi hayatından sorumlu olduğu için, kendi iyiliğini düşünmesi ve çıkarlarının peşinde koşmasında kötülük ya da ahlaksızlık değildir. İnsanın ilk olarak hayatta kalabilmek için yeme, içme, barınma gibi temel biyolojik ihtiyaçlarını tatmin etmesi gerekir. Daha sonra aile, kabile toplum ya da ulus gibi toplumsal ihtiyaçlarını da karşılamalıdır. Bunun yanında sevmek ve sevilme, yaratıcılık, yeteneklerin geliştirilmesi ve başkalarıyla ilişki kurulması gibi psikolojik ihtiyaçların da karşılanması zorunludur. Bunun yanında başkalarına zarar vermediği ya da özgürlüklerine müdahale etmediği sürece, herkesin değer verdiği hayat tarzını özgürce yaşamasında bir sakınca yoktur. Ne devlet ne de dini kurumlar, birlikte yaşamayı mümkün kılan kuralları belirlemek dışında kişinin nasıl yaşayacağına müdahale etmemelidir. İnsanlar hayatta kalabilmek için sosyal bağlarla birbirlerine bağlı olsalar da, bireysel olarak her insan otonomdur ve kendi dünyasının merkezinde yer alır. Bu nedenle de kişisel çıkarlarının peşinde koşması normaldir. Ama her insanın hayatı aynı zamanda diğer insanlara bağlıdır ve en değer verdiğimiz erdemlerimizin büyük bir bölümü de diğer insanlarla paylaştıklarımızdır. Başka bir deyişle insanlar sadece kendi kişisel çıkarlarına değer vermez, bunun yanında dostluk, sevgi, birliktelik, hayırseverlik, bağlılık gibi diğer insanlarla ortak yaşanan değerlerimiz de vardır ve hepimiz bunlara da sahip olmak isteriz. Daha önce değinildiği gibi Kurtz diğer insanlarla ilişkilerimizi düzenleyen etik kurallara genel ahlak kuralları adını vermiştir ve bunların temelinde biyolojik, sosyal ve kültürel nedenler yatmaktadır. Ama yine yukarıda bahsedildiği gibi bu değerlerin

zamanla kendileri için istenilir – yani kendinde iyi – hale geldiklerin altını çizmekte yarar vardır. Bu nedenle Kurtz tamamen bencil ve egoistçe peşinden koşulan çıkarlar ile *aydınlanmış kişisel çıkarlar* arasında ayrım yapmaktadır. Kendi kişisel çıkarlarımızın yerine ya da onların yanında başkalarının da çıkarlarını hesaba kattığımızda bu türlü çıkarlara *aydınlanmış* diyebiliriz. “Kültürel bağlam ne olursa olsun, seküler hümanistler sadece egoistk ve bencil davranışları değil, insanların iletişim kurabileceği ve tamamlayıcı deneyimlerin birlikte keyfine varabilecekleri bir yaşamı – yani *aydınlanmış kişisel çıkarları* yüceltmektedirler (Kurtz 2008).

İnsan eylemlerinin sadece kendi çıkarlarını elde etmeye yönelik, bencilce ve egoistçe olmadığını düşünen Kurtz’e göre hem kişisel çıkarları hem de özgeciliği benimsemek çelişkili değildir. Ve seküler hümanistler iddia edildiği gibi, kendileri için her şeyin mübah olduğunu düşünen ve amaçlarına ulaşmak için her türlü yola başvuran zalim birer Machiavelli değildirler (Kurtz 2008). Herkes gibi seküler hümanistler de bir yandan kendi ihtiyaçlarının ve çıkarlarının peşinden koşarken diğer yandan da kendilerini kontrol etme ve başkalarının ihtiyaçlarına saygı duyma yeteneklerine sahiptirler. Daha öz bir ifadeyle, kişisel çıkarlar ve özgecilik birbirlerini dışlayan kavramlar değildir ve aynı karakterde bulunmaları herhangi bir çelişki yaratmaz. Gündelik hayatlarımızın da bize sürekli gösterdiği gibi hepimiz bazen yardımsever bazen de bencil davranışlar sergileyebiliyoruz. Bu nedenle seküler hümanistlerin, etikte doğalcılığı savunan düşünürlerin ya da etiğin dinden bağımsız olduğunu savunan insanların egoist ve tamamen ben-merkezli insanlar olduğunu söylemek son derece yanlıştır. Peki özgeciliğin temelinde ne yatmaktadır? Başka bir deyişle kendi çıkarlarımızı elde etmek yerine başkalarına karşı yardımsever davranışlarda bulunmamız nasıl gerekçelendirilebilir? Kurtz bu soruya iki türlü cevap verilebileceğini düşünmektedir. Bunlardan ilki faydacı bakış açısıyla verilebilecek bir cevaptır. Bu bakış açısına göre insanlara yardım ederiz çünkü bu yardımın pozitif sonuçlarından yararlanırsınız. Kişisel çıkar birçok kişi tarafından yardımsever eylemlerde bulunmak için güçlü bir dürtüdür. Toplum tarafından tanınmak için, bir plaketin üzerinde isminizin yer alacağı için ya da vergi indirimi alacağınız için bir yardım kuruluşuna bağışta bulunabilirsiniz. Ama bunun ötesinde – ikinci cevaba göre – özgeciliğin insan doğasında derin kökleri vardır ve özgeciliğe kendisi için değer verilir. Hem yardımsever eylemde bulunan insan hem de bu eylemden yararlanan insan tarafından değerli olduğu

düşünülür. Aslında böyle ahlaki eylemlerin biyolojik evrimin bir sonucu olduğuna dair çok sayıda kanıt vardır. İnsanlar potansiyel olarak ahlaklıdır ve uzun evrim süreci boyunca insanların içine işlenmiş bir ahlak duygusu vardır. Bu tarzda eylemler bizden hiçbir şekilde yardım istenmediği ya da hiçbir şekilde yarar sağlayamayacağımız zamanlarda en iyi şekilde fark edilebilir (Kurtz 2008). Peki Kurtz hangi cevabı desteklemektedir? Bir yanda kişinin bulunacağı yardımsever eylemin uzun vadeli sonuçlarını düşünerek kendi çıkarları doğrultusunda karar vermesi bulunmaktadır; diğer tarafta ise evrim tarihi boyunca nesilden nesle aktarılarak evrilen bir ahlak duygusu sayesinde herhangi bir yolla da olsa eylemde bulunacak kişiye bir faydası dokunmasa da, sadece yardım etmek için bu tür yardımsever eylemde bulunmaya karar vermesi... Kurtz bu özgeci davranışların kökeninde bu iki etkenin birinin değil ikisinin birden yattığını düşünmektedir. Ona göre “özgeciliğin gerekçelendirmesi rasyonel düşünmenin ve duyguların birleşimidir. Rasyonel-duygusal bir kaynağı vardır: hem zihinden hem de kalpten, hem akıldan hem de duygulardan, hem kavrama yetisinden hem de şefkatten yararlanmaktadır” (Kurtz 2008).

## SONUÇ

Bu araştırmanın vardığı öncelikli sonuç, ilk bölümde kapsamlı bir şekilde açıklanan ve bu araştırmanın çıkış noktası olan teistik ahlak anlayışının tüm iddialarının ilk bakışta makul görünmesine rağmen felsefi bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde temelsiz olduğudur. Felsefe tarihinin kendisi de bize ahlaklılığın temelini dinde ve doğaüstü varlıklarda bulmayan birçok etik anlayış sunmaktadır. Etiği doğaüstü bir varlığın üzerine inşa etmeye çalışmak felsefi olmaktan ziyade dini kaygılarla yapılan bir girişim gibi görünmektedir. Günümüz bilimi daha birçok soruya henüz yanıt bulamamasına rağmen, evrenin ve insanlığın ortaya çıkışı hakkında bize son derece önemli açıklamalar sunmaktadır. Büyük Patlama Teorisi evrenin ortaya çıkışı, Evrim Teorisi ise insan türünün ortaya çıkışı konusunda son derece önemli bulgular ortaya koymuşlardır. Tabii ki bu teorilerin çözmesi gereken daha birçok soru ve doldurması gereken daha birçok boşluk vardır ama elimizdeki veriler bile genel bir dünya görüşü oluşturacak yeterli bilgiyi sunmaktadır. Şurası kabul edilmelidir ki evrim teologları arasında bazı konularda anlaşmazlıklar vardır ve fizikçiler büyük patlamadan öncesi konusunda net bir fikir birliğine varabilmiş değillerdir çünkü ellerinde yeterli kanıtlar bulunmamaktadır. Ama elde edilen kanıtlar bize en azından içinde yaşadığımız evrenin oluşumu ve kendi türümüzde dahil olmak üzere dünyamızdaki tüm canlıların ortaya çıkışı konusunda sağlam kanıtlar ortaya sunmaktadır. Tüm bu bilimsel araştırmaların ötesinde, bilimlerin hiçbir zaman dinleri yadsımadıkları, ama onu bir inanç konusu olarak gördükleri unutulmamalıdır. Bilimin ilgi alanı doğadır, bilim doğaüstünü reddetmez, sadece onun çalışma alanının sınırları dışında olduğu için fikir beyan etmez. Wilson'ın da *On Human Nature* adlı kitabında da ifade ettiği gibi, Tanrı hala maddenin en temel birimlerinin kökeninde, kuarklarda ya da elektron kabuklarının içinde [ve belki de evrenin dışında] aranabilir (Wilson 1978: 1). Tanrı hala evrim yasalarını ya da astro-fizik yasalarını yöneten bir varlık olarak kabul edilebilir ama olguları açıklamada kendisine başvurulamaz. Bilim hiçbir zaman doğaüstü konusunda doğaüstü varlıklar konusunda tatmin edici açıklamalar sunamaz, zaten böyle bir amacı da yoktur. Varlığı bilginin değil inancın konusu olan böyle doğaüstü varlıklar üzerine kurulan öğretiler de felsefenin değil teolojinin alanıdır.

Bu konuda eklenmesi gereken bir başka nokta da bir felsefi sistemin temelinde yatan bilginin güvenilir ya da sağlam olması gerektiğidir. Bir filozofun düşüncelerinin başlangıç noktası ve fikirlerini dayandırdığı bilgiler ne kadar sağlam olursa, felsefi sistemi de o kadar sağlam olur. Detaylı bir şekilde düşünülmeyen ve sorgusuz sualsiz kabul edilen önyargılar üzerine kurulmuş bir felsefi sistemin sağlam olması beklenemez. Araştırmamızın çıkış noktası olan teistik görüşlerin dayandığı öncüllerin tamamı ya felsefi olmayan ve doğru olduğu zannedilen varsayımlardır ya da dini ön kabullerdir. Bu öncüller ne felsefi ne de bilimseldir ama çoğu zaman felsefenin konusu haline gelmişlerdir. Burada söylenilmek istenen şey temelleri bilime dayanmayan hiçbir felsefi sistemin sağlam olmadığı değildir çünkü doğada yapılan keşiflerle bilimsel bilginiz sürekli gelişmektedir ve bazen de değişmektedir. Burada savunulan tez, felsefenin dayandığı bilginin, insanların diğer canlılarla gerek biyolojik yapılarının gerekse sosyal davranışlarının çoğunun ortak köklere sahip olduğu ya da evrenin sürekli büyümesi gibi teori safhasını aşmış ve yasa haline gelmiş doğa olgularıyla çelişmemesi gerektiğidir. Eğer felsefenin – tabii konumuz gereği etiğin – nesnesi insansa, insana ait bilgilerin kanı veya sanılardan çok bilimsel bilgiye dayanmasını beklemek son derece mantıklıdır. Ama ilk bölümde yer verilen önermeler bilgiden ziyade inanç konusudur.

Ahlaklılığın tek kaynağı Tanrı değildir, hatta Tanrı ahlaklılığın kaynağı da değildir. Evrimsel etiği savunan düşünürlerin doğru bir şekilde gösterdiği gibi, ahlaklılığın kaynağı diğer sosyal akraba türleriyle paylaştığımız ahlak-öncesi duygu ve içgüdülerdir. Genel kanının aksine, ahlaklılık sadece insan türüne özgü bir yetenek değildir, biz bu özelliği diğer sosyal hayvanlardan evrimsel süreç içinde kalıtsal olarak miras almışızdır. Gerek biyolojik ve genetik kanıtlar gerek sosyo-biyoloji alanında incelenen sosyal davranışlar bu önermeyi desteklemektedir. İnsan ahlaklılığının hayvanların karşılıklı özgecilik ve akraba seçilimiyle kısıtlı ahlak-öncesi duyarlıklarından çok daha fazla geliştiği açıktır ama insanlarla diğer akrabaları arasındaki bu fark, onların ahlaklılığının kökenlerinin aynı olduğu görüşüyle çelişmemektedir. İki şeyin aynı olduğunu öne sürmekle iki şeyin kökenlerinin aynı olduğunu savunmak birbirinden tamamen farklı şeylerdir. Fakat tezimizin ilgili bölümlerinde sıkça tekrarladığımız gibi, insan ahlaklılığının kökleri diğer sosyal akraba türlerle paylaştığımız duygu ve içgüdülerde yatsa da, oluşturmaya çalıştığımız genel ahlak ilkeleri, diğer türlerin akraba seçilimi ve karşılıklı özgecilikle kısıtlı ahlaklılığını çok geride bırakmıştır. Burada

özellikle vurgulanması gereken nokta şudur ki, diğer sosyal hayvanların ahlak-öncesi duyarlılıkları ile insan ahlaklılığı arasındaki bu büyük fark niceliksel değil, niteliksel bir farktır ve bu farkın temelinde insan türünün geçirmekte olduğu kültürel evrim yatmaktadır. Biyolojik evrimle karşılaştırıldığında çok daha hızlı işleyen kültürel evrim sayesinde insan türü az sayıda insandan oluşan avcı-toplayıcı toplulukları geride bırakmış, içinde milyonlarca insanın yaşadığı büyük devletleri kurmuş ve günümüzde siyasi, kültürel ve ekonomik açıdan dünyadaki birçok ülkenin birbirini doğrudan ya da dolaylı bir şekilde etkilediği küreselleşmeye doğru gitmektedir. Değişen bu toplumsal yapıda uyulması gereken kuralları belirlemede akraba seçilimi ve karşılıklı özgecilik yeterli kalmamış ve bunlar yerini daha genel ilkelere bırakmıştır. Artık bu ilkelerin oluşturulmasında maymun, şempanze ve insansı-maymunlarla paylaştığımız içgüdüler değil, gelişmiş ve son derece karmaşık insan aklı rol almaktadır. Bu nedenle, tezimizin sonunda ahlaklılığın kökeninin duygular ve içgüdülerde yattığı savunulurken, günümüzün genel ahlak ilkelerinin sadece tutkular ve içgüdülerle elde edilemeyeceği ve bu genel ilkelerin oluşturulmasında aklın daha önemli bir role sahip olduğu sonucuna varılmıştır. Aradaki bu fark da hayvanlarla insanlar arasındaki en büyük farkı bize sunmaktadır.

Teologların kuşkusuz kesin gözüyle baktıkları Tanrı'nın en yüksek iyi ve en mükemmel varlık olduğu için O'nun emirlerine uyulması gerektiği iddiası da felsefi açıdan tartışma konusudur. Seküler hümanizmin etik anlayışının anlatıldığı son bölümde tartışıldığı gibi, felsefede analitik ve sentetik olmak üzere iki tür önerme vardır. "Tanrı iyidir" önermesinin sentetik bir yargı olması düşünülemez. Tanrı olarak adlandırılan her varlığın tanımı gereği en mükemmel ve en yüksek iyi olması gerektiği açıktır çünkü mükemmel olmayan ya da kötü bir Tanrı düşünülemez. Aynı önermenin analitik olduğu düşünüldüğünde ise özdeşlik ilkesi gereği tanrı kavramı ile iyilik kavramının aynı olduğunun düşünülmesi gerekir fakat bunun böyle olmadığı çok açıktır. Sonuç olarak tanrı kavramı iyilik kavramını tanımı gereği içermediğinden iyilik kavramının dayandırılacağı tanrı kavramından bağımsız başka bir ölçüte gerek vardır. Bu da bizi ilk olarak Platon tarafından dile getirilen *Euthyphro* ikilemine götürmektedir: Bir şey Tanrı istediği için mi iyidir yoksa iyi olduğu için mi Tanrı onu ister? Bu soruya verilmesi gereken yanıt ikinci seçenektir. Bu yanıtı bağlı olarak tanrı kavramından kurtarılan iyiliğin ve iyi davranışların Tanrı'nın emirlerine bağlı olmadığı sonucu da çıkar. Burada



öne sürülen şey tanrının mükemmel olamayacağı değil, iyilik kavramının tanrı kavramından bağımsız olduğu ve Tanrı'nın iyi olup olmadığını anlamak için teolojiye ait “tanrı” kavramından önce felsefeye ait “iyilik” kavramının açıklanması gerektiğidir.

Dinden bağımsız bir etik anlayışın olamayacağını öne süren bu teologların bir başka iddiası ise Tanrı'nın yarattığı varlıklar olarak O'nun emirlerine uyma yükümlülüğüdür. Bu konuda araştırmamızın vardığı sonuç hem hümanistlerin hem de evrimcilerin savunduğu gibi insanlar da dahil olmak üzere doğadaki canlı ve cansız tüm varlıkların Tanrı'nın değil, doğa yasalarının eseri olduklarıdır ve bu nedenle, bu varlığa karşı insanların yükümlü olmadıklarıdır. İnsanların tüm sorumluluğu kendilerine, diğer insanlara ve içinde yaşadıkları doğaya karşıdır. Bu sorumluluklar da sırasıyla bireysel hayatlarına verdikleri anlam, birlikte yaşamının koşulları ve doğaya verdikleri önem tarafından belirlenir.

Çalışmada Tanrı'nın sonsuz iyiliği ve mükemmelliği iddiasına karşı çıkan birçok görüş de sunulmuştur. Teologlar bu dünyada yaşanan kötülüğün ya gerçek kötülük olmadığını ya da zorunlu kötülükler olduğunu savunmuşlardır. Onlar bu dünyada her gün karşılaştığımız açlık, sefalet, savaşlar, tecavüzler ve daha birçok kötülüğün aslında gerçek kötülük olmadığını düşünmektedirler! İnsan gözüyle bakıldığında kötü olarak görünen bu olaylar aslında, mükemmel derecede iyi bir dünya için gerekli olan iyiliklerdir! İnsanlar kötülüklerle dolu bu dünyada sınava çekilmektedirler, Tanrı'ya karşı sorumluluklarını yerine getirip yasaklarından sakınacaklar ve inançlarını kaybetmeyeceklerdir. Böylece ahirette sonsuz iyiliğe kavuşacaklardır. Bunun yanında bu kötülükler aynı zamanda zorunludur, çünkü bu dünyadaki acı ve ızdırapların dindirilmesi, dünyadaki toplam iyilik oranını da düşürecektir! Bunun da sebebi acı çekmeyen ve rahat yaşayan insanlar Tanrı'nın emir ve yasaklarına uymayacaklar, onların birbirlerine yardım etmelerine gerek kalmayacak ve kendi haz ve tutkularının peşinden koşacaklardır. Böylece bu dünyadaki iyilik oranı da düşecektir. Ayrıca yine bu düşünürler Tanrı'nın insanları özgür olarak yaratmasından dolayı bu kötülüklere izin verdiğini iddia etmektedirler. Doğru ile yanlış arasında seçim yapma özgürlüğüne sahip olarak yaratıldıkları için insanlar bazen doğruyu bulmakta bazen de yanlış seçmektedirler ve bu nedenle doğada karşılaşılan kötülükler kaçınılmaz hale gelmektedir. Kötülük problemi konusunda teologların öne sürdüğü bu iddiaların

hiçbirinin felsefeyle ilgisi bulunmamaktadır. Cennet, cehennem, ahiret, kurtuluş gibi kavramlar dini kavramlardır ve dinin diğer kavramları gibi bilmenin değil inancın nesnesidirler. Ama teologlar bu düşüncelerini sanki birer felsefi sistem gibi sunmakta ve diğer tüm mantıklı açıklamaları sözde bertaraf ederek bize kötülüğün zorunlu olduğunu kabul ettirmeye çalışmaktadırlar. Çalışmanın gerek Hume bölümünde gerek seküler hümanizm bölümünde bu görüşlere karşı-savrlara yer verilmiştir. Tanrı'nın iyiliği özgürlükten daha üstün kılması, tüm hayvanları hiç acı duymayacak şekilde yaratması, tüm canlılara daha fazla özellik vermesi, doğanın aşırılıklarının önlemesi gibi mantıklı geliştirmelerle bu dünya çok daha mükemmel hale getirilebilirdi. Fakat bu örneklerle amaçlanan şey bu dünyadaki kötülüklerin Tanrı'nın var olmadığının kanıtı olduğunu iddia etmek değildir. Çalışmanın vardığı sonuç bu dünyadaki kötülüklerden yola çıkılarak bu dünyanın yaratılabilecek en mükemmel dünya olduğunun ya da Tanrı'nın sonsuz iyiliğinin –çürütülemese de – savunulamayacağıdır. Doğaya bakılarak varılabilecek tek yargı Hume, Gould ve Dawkins'in vardığı sonuçtur: Doğa ahlaktan bağımsızdır. Doğanın ahlaki yükümlülükleri yoktur. Doğal seçim ve mutasyon aracılığıyla, üremeyi ve hayatta kalmayı teşvik eden doğa adalet, anlam, iyi ya da kötülüğe karşı kayıtsızdır. Bu görüş sadece kötülük problemini çözmekle kalmamakta, aynı zamanda Kant'ın insan merkezli ahlak anlayışını dinselliğe sürükleyen en yüksek iyi kavramından da kurtarmaktadır. Kant ile ilgili bölümde değinildiği üzere, istemenin nesnesi olan en yüksek iyi kavramı bizden, erdem ile mutluluk arasında bir bağ kurmamızı talep etmektedir. Ama ne ahlaklılık ne de doğa bize böyle bir bağ kuracak bir temel sunmamaktadır. Çünkü ne insanlar bu dünyada geçirdikleri hayatları boyunca arzularını, isteklerini ve kişisel çıkarlarını tamamen göz ardı ederek tamamen ahlak yasasını takip etmektedirler – ki bu kutsallık olurdu –, ne de doğa tüm erdemli insanlara eylemleriyle orantılı mutluluğu sunmaktadır. Ahlaklılığın içi boş bir yasa olmaması için gerekli olan en yüksek iyi kavramının olanaklılığı için Kant, tanrı ve ölümsüzlük kavramlarını postüla olarak kabul etmek zorunda kalmış ve felsefi sistemini inanç boyutuna taşımıştır. Ama evrimsel etiği destekleyen düşünürlerin ve seküler hümanistlerin savundukları gibi, doğanın insanları mutlu etmek gibi bir misyonu olmadığı kabul edildiğinde – ki bu da doğaya bakıldığında varılabilecek tek sonuçtur – bizi erdem ile mutluluk arasında bir bağ kurmaya zorlayan en yüksek iyi kavramından da kurtulmuş oluruz. Doğanın ahlaki açıdan kayıtsız olduğu ve insanların tüm hayatları

boyunca tutkuları, kişisel çıkarları ve isteklerini bir kenara bırakarak ahlak yasalarına uymalarının imkansız olduğu kabul edilmelidir. İnsanlar çoğu zaman kişisel çıkarlarının peşinde koşarlar ve arzularını ve tutkularını tatmin etmeye çalışırlar. Bunda ahlak dışı bir şey yoktur. Ama bu, tamamen tutkularının ve içgüdülerinin esiri oldukları anlamına da gelmez. İnsanlar bazen kişisel çıkarlarını bir yana iterek kendi aleyhlerine kararlar da verebilirler. Bu nedenle insanlardan tamamen duygu ve içgüdülerini bir kenara iterek tamamen ahlak yasasına boyun eğmelerini isteyen en yüksek iyi kavramının olanaklılığı Kant'ın da kabul ettiği gibi sadece bu dünyadan başka bir dünyada olabilir ve bu felsefenin değil, sadece inancın konusudur. Diğer taraftan, doğada karşılaştığımız ve bizim kötülük olarak adlandırdığımız olgular, doğalcılık açısından bakıldığında, kötü değildirler. Bir ağacın büyümesi ya da güneşi doğması ahlaki açıdan ne kadar kötüyse; depremler, seller ve fırtınalar da o kadar kötüdür. Doğanın iyiliği artırma ya da kötülüğü azaltma gibi amaçları yoktur çünkü doğanın bir bilinci yoktur. Bu doğa olaylarının kötü olarak nitelendirilmesi insan merkezli bir bakış açısından kaynaklanmaktadır. Bu şekilde düşünüldüğünde yine aynı sonuca varılmaktadır: doğada ahlaklılıkla erdem arasında bağ kurmamızı talep eden bir temel bulunmamaktadır. Bunu talep eden en yüksek iyi kavramına felsefe alanında değil, sadece inanç düzeyinde ulaşılabilir.

Tanrı'nın ahlaklılığın tek kaynağı olduğunu savunan bu teologlar dini terim ve kavramlara dayanmayan tüm felsefi sistemlerin nihilizmle, hedonizmle ya da ahlaki görelilikle son bulacağını ileri sürmektedirler. Felsefe tarihine bakıldığında bazı filozoflar ahlaklılığın kaynağını saf aklın yasasında, bazıları ahlak duygusunda, bazıları mümkün olan en fazla mutlulukta bulsa da bu görüşlerin hiçbiri ahlaki nihilizme sürüklenmemektedir. Her birinin etiğin temelinde yatan evrensellik ya da genellik kavramlarını bir şekilde yansıtmaya çalıştığı son derece açıktır. Çalışmanın açıkça gösterdiği gibi ahlaklılık çoğalmayı ve hayatta kalmayı teşvik eden bir adaptasyon olarak evrilmiştir ve ahlaklılığın ilk kaynağı diğer sosyal akrabalarımız olan türlerle paylaştığımız ortak ahlak duygusu ve içgüdülerdir. İnsan topluluklarının git gide karmaşık bir hal almasıyla beraber daha genel ahlak ilkeleri oluşturmaya başlamışlardır ve böylece akıl daha ön plana çıkmıştır. Daha da önemlisi tamamen doğalcı bir felsefeyle açıklanan bu ahlaklılık görüşü hiçbir şekilde nihilizmle, hedonizmle ya da görelilikle sonuçlanmamıştır. Karamazov Tezi gerçeği yansıtmamaktadır. Eğer Tanrı öldüyse her şey mübah değildir ve zaten hiç de böyle olmamıştır. Çalışmamızın

gösterdiği gibi, ahlaklılık insanların dışında var olan bir olgudur ve ahlaki iyilikler ve kötülükler gerçekten vardır. Ama seküler hümanistler ve evrim etikçileri, bu iyi ve kötüler konusunda ne mutlakçılar gibi koşulsuz doğruların olduğunu düşünmektedirler ne de ahlaki göreliliği savunmaktadırlar. Ahlaklılığı nesnel bir olgu olarak insanlığın dışında görmeleri, temellerini hem diğer canlılarla paylaştığımız ve miras aldığımız ortak duygu ve içgüdülerde hem de akılda bulmaları, insanların ortak çıkar ve ihtiyaçlarına cevap verdiğini düşünmeleri nedeniyle ahlaklılığın olabildiğince evrensel ve genel olduğunu savunmaktadırlar. Ama diğer taraftan onlar koşulsuz, her zaman, her yerde, her durumda geçerli olan mutlak doğru ve yanlışlara karşı çıkmaktadırlar. Çünkü ahlaklılık her ne kadar evrimsel köklere sahip olsa da insanların geçirdiği kültürel evrim sonucu oluşturdukları son derece karmaşık yapılara cevap verebilmesi bakımından eleştirel akıl tarafından şekillendirilmektedir. Günümüzde ahlaklılık aklın eleştirisine açıktır çünkü içinde yaşadığımız koşullar en ilkel toplumların içinde yaşadığı koşullardan çok farklıdır ve değiştirilmesi ya da korunması gereken birçok ilke ortaya çıkmıştır. Bu nedenle de insanların içinde bulunduğu koşullardan tamamen soyutlanmış koşulsuz bir etiğin olamayacağını düşünmektedirler. Böylelikle mutlakçı bir etik ile görelilik arasında koşullu ve sonuççu bir etik teorisi sunmaktadırlar. Çalışmamızın son bölümünde vurguladığımız gibi, seküler hümanistlerin ve evrimsel etiği savunan düşünürlerin öne sürdükleri ahlak ilkeleri Kant'ın koşulsuz ve içeriksiz ahlak yasasından tamamen farklıdır. Seküler hümanistler “dürüst olmalısın”, “öldürmemelisin” gibi ilkeleri ahlak ilkeleri olarak düşündüklerinden dolayı bu ilkelerin koşulsuz, evrensel ve mutlak ilkeler olamayacağını savunmaktadırlar. Ama Kant'a göre bu ilkeler koşullu buyruklardır ve içeriklidirler. Kant'ın ahlak yasası bu koşullu ilkelerin biçimsel yapısıdır ve bu nedenle her türlü empirik içerikten bağımsız olmalıdır. Kant bölümünde belirtildiği gibi, Kant'ın hedefi evrensel ve akıl sahibi tüm varlıklar için geçerli olacak bir ilke bulmaktır. O, bu ilkenin neredeyse tamamen saf pratik aklın bir ürünü olması gerektiğini savunmaktadır, fakat insanların ortak duygu, içgüdü ve ihtiyaçlarını göz ardı etmektedir.

Araştırmada Kant ve Hume için farklı bölümler ayrılmasının önemli birkaç sebebi bulunmaktadır. Bunlardan ilki Kant'ın ahlak anlayışının, dinden bağımsız olmasına rağmen, kaçınılmaz bir şekilde dinle ya da dinsellikle sonuçlanmasıdır. Ahlak teorisinin temelinde yatan özgürlük, ahlak yasası, saf akıl, kendinde isteme ve kendinde iyi

kavramları dini kavramlardan tamamen ayrıdır ve Kant'ın ahlak öğretisini oluşturduğu bölüm de burasıdır. Ama istemenin nesnesi olan en yüksek iyi kavramına geldiğinde adım adım dinselliğe geçiş süreci başlamaktadır çünkü Kant'ın da açıkça belirttiği gibi eğer en yüksek iyi kavramı pratik olarak olanaksız ve gerçekleştirilemeyecek olsaydı, onu buyuran ahlak yasası da düş ürünü ve boş olurdu. Bu nedenle en yüksek iyiyi olanaklı ve gerçek kılabilen tek kavram da tanrı kavramıdır. Kant bölümünde kapsamlı bir şekilde ele alındığı üzere özgürlük, ruhun ölümsüzlüğü ve tanrının varlığı kavramları olmadan en yüksek iyinin olanaklılığını göstermek imkansızdır. Daha da önemlisi bu üç kavram sadece pratik aklın koyutlarıdır. Teorik akılda hiçbir şekilde bilgi genişlemesine yol açmazlar çünkü bu kavramlara olgular dünyasında bir karşılık asla gösterilemez. Kant insanlardan gerçek dünyada varlığını hiçbir şekilde gösteremeyecekleri bir tanrıyı ya da tanrısallığı kabul etmelerini istemektedir. Tanrı, ruhun ölümsüzlüğü ve özgürlük kavramları teorik akıl tarafından kanıtlanamazdır ve olgular dünyasında karşılıkları gösterilemez. Sadece ve sadece pratik akıl tarafından postüla olarak kabul edilebilirler ve edilmelidir de. Kant'ı bu sonuca götüren şey, en yüksek iyi kavramında yatmaktadır. Yukarıda açıklandığı gibi, en yüksek iyi kavramı erdem ile mutluluk arasında bir bağ kurulmasını talep eder ama ne ahlaklılık ne de doğa böyle bir talebi karşılayabilir. Bu nedenle bu kavrama bu dünyada değil, başka bir dünyada ulaşılabilir ve bunu sağlayacak bir varlığa ihtiyaç duyulur. Kant'ın tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü kavramlarıyla kastettiği şey evrenin yaratıcısı olan tanrı ve semavi dinlerin bahsettiği cennet ve cehennem değildir çünkü daha önce vurgulandığı üzere, bu kavramlar saf aklın sınırını aşmaktadır, yani gerçek dünyada varlıkları gösterilemez. Kant'ın vardığı bu kavramlar felsefi kavramlardır. Kant'ın bu kavramlarının semavi dinleri kabul eden birçok teolog tarafından kabul edilmesi çok ilginçtir, çünkü Kant tanrıya ve ruhun ölümsüzlüğüne inancın kapısını aralarken, yukarıda da değinildiği gibi, tanrı kavramını onların anladığı anlamda kullanmamaktadır. Kant'ın tanrısı istemenin nesnesi olan en yüksek iyiyi olanaklı kılan bir kavramdır ve gerçek dünyada hiçbir karşılığı gösterilemez. Bu evreni yaratan bir Tanrı'nın gerçekten var olduğunu kabul eden bu teologların Kant'ı savunmaları son derece ilginçtir. İnsanlar bu dünyada tüm arzu, istek ve çıkarlarına gem vurup ahlak yasasına kesinlikle uyamazlar. Ayrıca bu ahlak yasasına uymalarına rağmen, bu erdemli davranışlarıyla orantılı mutluluğu elde edemezler. İşte ruhun ölümsüzlüğü insanların ahlak yasasına kesinlikle uydukları ve bu

erdemli eylemlerinin karşılığı olan mutluluğu elde ettikleri durumdur. Bu durumu sağlayan da tanrıdır. Kant, işte bu iki kavram aracılığıyla ahlaklılığı içi boş bir safsatadan kurtaracak olan en yüksek iyi kavramının olanaklılığını göstermektedir ve böylece felsefesi dinselikle (aşırı idealizmle) sonuçlanmaktadır. Ama burada dikkat edilmesi gereken çok önemli bir nokta vardır. “Ne ahlaklılık ne de doğa erdemle mutluluk arasında bir bağ kurmamızı sağlayan bir temel sunmaktadır” önermesini “o halde böyle bir bağ kuracak tanrı kavramı kabul edilmelidir” önermesi zorunlu bir şekilde takip etmez. Doğalcılık perspektifinden bakıldığında, “ne ahlaklılık ne de doğa böyle bir bağ sunmaktadır” önermesinin sonucu “o halde böyle bir bağ kurulmayabilir” önermesi olabilir. Bu nedenle, evrimsel etiği destekleyen düşünürler ve seküler hümanistler en yüksek iyi kavramını kabul etmemektedirler. Onlar ahlaklılığı oluşturan tüm kavramları bu dünyayla sınırlı tutmaktadırlar. Onlara göre kutsallık derecesinde en yüksek iyi kavramı yoktur ve ulaşılamazdır. İnsanlar hata yaparlar; her zaman erdemli olamazlar ve bazen kişisel çıkarlarının bazen de tutkularının peşinden giderler. Tutkuların, kişisel çıkarların ve arzuların peşinden koşulmasını ahlaksızlık olarak görmedikleri için, kişinin tüm bu istek ve arzularından arındığı kutsallık derecesindeki en yüksek iyi kavramını da reddederler. Ahlaklılığın mümkün olabilmesi için en yüksek iyi kavramı zorunlu değildir. Kimse tüm duygu ve tutkularını bir kenara bırakıp, her türlü etik ikilemlerinde tamamen rasyonel kararlar alamaz. Duygularımız, ihtiyaçlarımız, istek ve arzularımız kararlarımızı verirken sürekli bizi etkilerler. Kesinlikle onların esiri olmasak da, onları bir kutuya hapsedip sadece aklımızın emirlerine de uyamayız. Kimi zaman duygularımız, kimi zaman da aklımız eylemlerimize yön verir.

Kant’ın ahlak felsefesinde değinilmesi gereken bir başka konu da akıl ile tutkular ayrımıdır. Kant’a göre gerek ahlak yasası gerek ona dayanan iyi isteme, arzulardan, tutkulardan, kişisel çıkarlardan ve güdülerden tamamen sıyrılmalıdır çünkü kişisel olan bu tutku ve güdüler evrensel ve genel geçer olacak bir ahlak yasasında yer alamazlar. Tutkuları ve güdülerini barındıran her türlü ilke koşulludur ya da içeriklidir. Tüm rasyonel varlıkları kapsayacak evrensel bir ahlak yasasında koşullu ya da içerikli hiçbir maksim bulunmamalıdır. Kant koşulsuz ve içeriksiz ahlak yasasını adım adım kişisel çıkar ve arzulardan ayırırken yapmak istediği şey etiğin temel özelliği olan evrensellik ya da genelliğe ulaşmaktır. Ama tüm tutku, duygu ve ihtiyaçların kişisel olduğu düşüncesi yanlıştır çünkü tüm insanlarda ortak olan ve hatta diğer sosyal akrabalarımız olan

türlerle de ortak olan duygu, içgüdü ve ihtiyaçlar vardır, çünkü insanlar ortak bir doğaya sahiplerdir. Kant'a göre ahlak yasası pratik aklın ürünüdür. Ama ahlaklılık rasyonel olarak keşfedilen ve bize sonradan katılan bir özellik değildir. Seküler hümanistlerin de dile getirdiği gibi, ahlaklılığın temelinde sadece akıl değil, diğer yakın akrabalarımızdan miras aldığımız ahlak-öncesi duyarlıklar, duygular ve tutkular da yatmaktadır. Akılları aracılığıyla duygu, tutku ve içgüdülerinden bağımsız bir şekilde evrensel ve genel ahlak yasaları oluşturmazlar da, ahlaklılığın temelinde yatan ahlak-öncesi duyarlıklara hayvanlarda da rastlamak mümkündür. Günümüzde rasyonel olarak oluşturmaya çalıştığımız genel ilkeler olarak anlaşıldığında, ahlaklılığa diğer türlerde rastlanmamasına rağmen, daha basit ve ilkel formlarda – yani akraba seçilimi ve karşılıklı özgecilik formunda – ahlak-öncesi duyarlıklar diğer türlerde de gözlenmiştir. Bunun ahlaklılık ya da ahlak-öncesi duygular ve içgüdüler olarak tanımlanması sadece bir adlandırma sorunudur. Ama ahlaklılığın tamamen aklın bir ürünü olduğunu savunmak doğru değildir. İşte Kant, ahlak yasasını tüm tutkulardan sıyırdığında ve tamamen rasyonel bir sürece dönüştürdüğünde aslında ahlaklılığı da köklerinin birinden ayırmaktadır. Günümüzün en karmaşık toplumsal yapılarında oluşturmaya çalıştığımız genel ahlak ilkelerinde ön planda olmasına rağmen, akıl bu ilkelerin tek kaynağı değildir. Genel ahlak ilkelerinin ve etik erdemlerin temelinde insanların ortak çıkar ve ihtiyaçları da, en az akıl kadar önemli bir role sahiptir.

Hume ahlaklılığın kökeni konusunda Kant'tan farklı düşünmektedir. Hume'a göre ahlakın kökeni akılda değil, tutkulara yatmaktadır. Ona göre insanları harekete geçiren, herhangi bir davranışı yapmalarını engelleyen ve insanların amaçlarını belirleyen şey tutkulardır. Ahlak duygusu da onaylama ya da reddetme duygusundan başka bir şey değildir. Bir kişinin eyleminin ya da karakter özelliğinin başka biri üzerinde yarattığı etkinin sempati (duygudaşlık) aracılığıyla üçüncü bir kişi tarafından paylaşılmasıyla ve nesnel bir şekilde değerlendirilmesiyle, o eylemin ahlaki açıdan iyi olup olmadığına karar verilir. Hume'a göre ahlaklılık, bir eylemin nesnel bir gözlemcide yarattığı haz ya da acı duygusudur. Hume da, ahlaklılığı büyük oranda duygu ve tutkulara indirgemıştır. Ahlaklılığın temelinde her ne kadar bu tutku ve içgüdüler yatsa ve Hume genel olarak ahlaklılık konusunda haklı da olsa, ahlaklılık sadece biyolojik evrimin bir ürünü değildir; aynı zamanda kültürel evrim tarafından da şekillendirilmektedir. Bir diğer deyişle, ahlaklılığın ilk temeli biyolojik ve toplumsal olsa da, bu etmenler insanların genel ahlak

ilkelerini açıklamada tek başlarına yeterli değildir. Seküler hümanistlerin adlandırdığı gibi genel ahlak kuralları ve etik erdemler biyolojik ve toplumsal köklere sahip olmakla beraber aynı zamanda aklın da ürünleridir. Bu nedenle günümüzün karmaşık ve gelişmiş toplumlarında ahlaki eylemlerde bulunurken sadece haz ve acı duyguları belirleyici olmamaktadır. Bazen bize acı vermesine rağmen bazı eylemleri yapmayı tercih ediyoruz ve bazen de bize haz vermesine rağmen bazı eylemleri yapmaktan kaçınıyoruz. Hala eylemlerimizin büyük bir bölümünün duygu ve içgüdülerimiz tarafından belirlendiğini kabul etsek de, aklın eylemlerimizdeki rolünü de tamamen yadsıyamayız.

Din konusundaki fikirlerini de eserlerinde açıkça ortaya koyan Hume, genel felsefesiyle tutarlı olarak agnostik bir görüşe sahiptir. Hume'a göre sonlu tasarım yeteneklerine sahip olan varlıklar olarak insanlar, sonsuz bir varlığın tasarımını asla elde edemezler. Tek tanrılı ve çok tanrılı dinlerin yarattığı tanrı kavramı tamamen insan-merkezli bir bakış açısıyla oluşturulmuş kavramlardır. Tanrının iddia edilen tüm özellikleri insani özelliklerin sonsuz bir şekilde genişletmesiyle elde edilen özelliklerdir. Hume günümüzde akıllı tasarım kavramı altında savunulan tanrının *a priori* ve *a posteriori* kanıtlamalarını ele alması nedeniyle ayrı bir öneme de sahiptir. Hume'un görüşlerine yer verdiğimiz üçüncü bölümde üzerinde durulduğu gibi Hume tanrının varlığını reddetmemektedir; o sadece onun varlığına ya da yokluğuna ilişkin bir sorunun bilinemeyeceğini ve varlığı kanıtlanırsa bile özelliklerinin bilinemeyeceğini savunmaktadır. O, tanrının varlığını kanıtlamak için ne *a priori* ne de *a posteriori* kanıtların yeterli olduğunu düşünmektedir. Tanrının varlığının bile kesin olarak kanıtlanamayacağını düşünen Hume doğal olarak ahlak teorisini tamamen dinden ayırmıştır. Onun ahlak anlayışı tamamen doğalcı ve deneyci bir bakış açısına dayanmaktadır. Hume'un genel olarak ahlaklılık konusunda duygu ve tutkulara öncelik vermesine de tanrının varlığı konusundaki agnostik duruşuna da katılmaktayım.

Çalışmada Hume'un arkasından gelen evrimsel etik bölümünde de değinildiği gibi, insanlar diğer canlılarla hem biyolojik hem de sosyolojik birçok ortak özelliğe sahiptir. İnsanları diğer canlılardan özselle olarak ayıran hiçbir özellik yoktur. Canlı ve cansız tüm varlıklar gibi insanlar da doğa yasaları tarafından amaçsız bir şekilde yaratılmıştır. Sahip olduğumuz o kadar çok ortak özellik vardır ki bu rastlantısallık sınırlarını aşmıştır. İnsanın diğer tüm canlılardan farklı olduğu görüşü teologlar tarafından da savunulan bir



görüştür. Bu teologlara göre insanoğlu diğer hayvanların üzerindedir ve onlara hükmetme hakkı vardır çünkü tutku ve içgüdüleri nedeniyle bir tarafları hala hayvani yana sahip olsa da, Tanrı'nın bir parçası olan akla da sahiplerdir. Bu nedenle insanlar tüm varlıkların üzerindedir. Ama 20. yüzyılda elde edilen genetik ve davranışsal benzerlikler, insanların diğer canlılardan özsel olarak farklı olmadıklarını bize göstermiştir. Tüm canlılar arasında bir devamlılık vardır ve aynı devamlılık kendisini bu canlıların davranışlarında da göstermektedir. İnsanlarla yakın akrabaları olan şempanzeler, maymunlar ve insansı-maymunlar arasında yapılan deney ve gözlemler, bu iki türün toplumsal davranışlarında çok büyük benzerlikler bulmuşlardır. Birçok sosyal hayvan türünde yardımseverlik, işbirliği, empati, topluluk için kendi hayatını tehlikeye atma, teselli etme, tehlikeye karşı uyarma gibi davranışların gözlemlenmesi evrimsel etiği savunan düşünürlerin ahlaklılığın sadece insan türüyle sınırlı olmadığını düşünmelerine yol açmıştır. Çalışmada da yer verilen Biyo-Kültürel Evrim Piramidi ile insanların diğer sosyal akrabaları ile paylaştığı ortak duygu ve içgüdülerin evrilmesiyle ahlaklılığın oluştuğu teorileri geliştirilmiştir. Böylece ahlaklılığın birçok filozofun iddia ettiği gibi sadece akıl tarafından keşfedilmediği ve birçok teologun öne sürdüğü gibi Tanrı tarafından emredilmediği ortaya çıkmıştır. Ama buradaki sınır çok önemlidir. Ahlaklılığın üremeyi ve hayatta kalmayı teşvik eden bir adaptasyon olarak evrildiğini ve temelinde ilk olarak diğer türlerle paylaştığımız ortak duygu ve içgüdülerin yattığını savunmak ile insanların tüm davranışlarının bu biyolojik, kültürel ve toplumsal nedenler tarafından belirlendiğini savunmak birbirinden tamamen farklıdır. İnsan ahlaklılığı, hayvanların ahlak-öncesi duyarlılıklarından farklı olarak, aynı zamanda aklın da ürünüdür. Akıl tarafından oluşturulan genel ilkelere hayvanlar üzerinde yapılan deney ve gözlemlerde rastlanamamıştır. Ahlaklılığın temeli ahlak-öncesi duygu ve içgüdülerde yatmasına rağmen, günümüzün gelişmiş ahlak sistemlerini sadece karşılıklı özgecilik ve akraba seçilimi ile açıklamak yeterli olmamaktadır çünkü insan türü biyolojik evrimin yanında bir de kültürel evrim geçirmektedir. Bu nedenle ahlaklılık sadece doğa yasalarının değil aynı zamanda kültürün de ürünüdür. Bu açıdan bakıldığında evrimsel etik ahlaklılığın, grup-içi ahlaklılıktan karşılıklı özgeciliğe, sonra da karşılıksız özgecilik ve tür özgeciliğine doğru evrildiğini savunmaktadır. Ahlaklılığın ilk evrelerini biyolojik evrim yönetmesine rağmen daha sonraki aşamaları kültürel evrim şekillendirmektedir. Bu aşamada da aklın rolü asla göz ardı edilemez.

Bu konuyla bağlantılı olarak Wilson ve Shermer'in özgürlük konusundaki düşünceleri de çok önem taşımaktadır. Bu nedenle özgürlük ile belirlenimcilik arasındaki ikileme değinmek yerinde olacaktır. Görüşlerinden yararlandığımız ve evrimsel etiğin en önemli iki önemli savunucusu olan Wilson ve Shermer yukarıda bahsedildiği gibi, kültürel evrimin ahlaklılık üzerindeki etkilerini kabul etmelerine rağmen, özgürlüğün sadece bir yanılsama olduğunu dile getirmektedirler. Onlara göre davranışlarımızı etkileyen o kadar fazla etmen vardır ki bunların hepsini asla bilemeyiz ve özgür olduğumuz yanılgısına kapılırız. Bu nedenle de teorik olarak insan davranışları belirlenebilir olsa da pratik olarak insanların özgür olduklarını savunmaktadırlar. İnsanın özgür olmadığı ve doğadaki nedenselliğin insan davranışlarında da aranması gerektiğini savunan Hume da aynı çizgide düşünülebilir. Bazı zamanlarda arzu, tutku, içgüdü ve çıkarlarımızın dışında hareket etmemizi sağlayan kültürel, tarihsel ya da psikolojik başka etmenler de olabilmektedir. Gerçekten de insan davranışlarını etkileyen çok fazla etmen bulunmaktadır ve bazı davranışlarımızın genetik yapımıza bağlı olduğu deneylerle kanıtlanmıştır. Ama insanların tüm davranışlarının genetik, psikolojik, tarihi ve kültürel etkenler tarafından belirlendiğini iddia etmek, ahlaklılığın temelinde yatan özgürlük kavramını yok etmek demektir. Teologlara göre, insanların tüm yapıp ettikleri tanrı tarafından önceden belirlenirken, aşırı evrimcilere göre de doğa yasaları tarafından belirlenmektedir. Böyle bir iddia insan özgürlüğünü Tanrı'nın ellerinden alıp, onu doğanın ellerine bırakır. Şurası inkar edilemez ki, özgürlüğü elinden alınan ve her davranışı bir takım etmenler tarafından önceden belirlenen insanın ahlaki davranışlarından söz edilemez. Bu davranışların Tanrı tarafından mı yoksa doğa tarafından mı belirlendiğinin pek bir önemi yoktur. Evrimsel etiği savunan düşünürler ahlaklılığı Tanrı'nın ellerinden kurtarıken, onu doğanın kolları arasına atmaktadır. Eğer onların savunduğu gibi insanların tüm davranışları biyolojik, genetik, kültürel, tarihsel ya da toplumsal nedenler tarafından belirlenmiş olsaydı, insanlar erdemli davranışlar sergilediğinde övülemez, erdemsiz davranışlar sergilediğinde yerilemezdi çünkü tüm davranışları daha öncesinden dış etmenler tarafından belirlenmiş olurdu.

Tez çalışmamızın son bölümünde ise seküler hümanizmin etik anlayışına yer verilmiştir. Kısaca seküler hümanizmin ne olduğu açıklandıktan ve teistik görüşlerin eleştirilerine yer verildikten sonra etik anlayışı detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Seküler hümanistik etik anlayışı, ahlaki ilkelerin oluşturulmasında hem aklın hem de duygu ve içgüdülerin

rolünü yadsımaması nedeniyle büyük önem taşımaktadır. Bu görüşün evrimsel etik ile ortak birçok yönü vardır. Seküler hümanizmin etik anlayışına göre ahlak ilkeleri iki bölüme ayrılır: genel ahlak kuralları ve etik erdemler. Genel ahlak kuralları insanların bir arada yaşamaları için gerekli olan kurallar bütünüdür ve bu kurallar evrimsel hayatta kalma mücadelesinden çıkarlar ve sosyo-biyolojik temelleri vardır. İnsan türü diğer sosyal hayvanlar gibi hayatta kalabilmek ve üreyebilmek için bir arada yaşamak zorundadırlar ve ihtiyaçlarını karşılayabilmek için topluluklar kurmaları gerekir. Bu toplulukları bir arada tutan en önemli bağlardan biri ahlaklılıktır çünkü ahlaklılığın temel işlevi topluluk içindeki bireylerin çatışan çıkarları arasında uzlaşma sağlamaktır. Ortak ihtiyaçlara ve çıkarlara sahip olan insanların bireysel ve toplumsal çatışmalarının adil bir şekilde çözülmesi gerekir. Ama de Waal'ın vurguladığı gibi bu genel ahlak kuralları Hobbes tarafından iddia edildiği gibi doğa durumundan kurtulmak için insanlar tarafından rasyonel bir şekilde keşfedilmemiştir. Sosyal davranışları akraba seçilimi ve karşılıklı özgecilikle sınırlı olan yakın akrabalarımızdan miras almışızdır ve bu kuralların temelinde sosyo-biyolojik etmenler yatmaktadır. Seküler hümanizmin etik anlayışı insan ahlaklılığının bu evrimsel temelini kabul etmesinin yanı sıra her insanın kendi hayatında sahip olduğu değerler de bulunduğunu da reddetmemektedir. İnsanların diğer insanlarla ilişkilerini düzenleyen ve sosyo-biyolojik temellere sahip olan genel ahlak kurallarının yanında nasıl bir yaşam tarzını yaşamaya değer bulduğunu ve nelere değer vermesiyle ilgili olan etik erdemlerin varlığını da savunmaktadır. Yaratıcılık, cesaret, yeteneklerini geliştirme, hedeflerine ulaşma, ölçülü olma, kendine saygı duyma gibi birçok değer vardır ve bu değerler çoğu insan tarafından değerli bulunur ve takdir edilir çünkü bu değerler kendinde iyidirler ve kendileri için istenirler. Her insan mutlu olmak ve kendine saygı duymak ister. Bunun yanında her insan kendi hayatından sadece kendisinin sorumlu olmasını da ister. Bu değerler çoğu insan tarafından paylaşılan ortak değerlerdir. İnsan hayatının kutsal bir amacı olmadığını ve evrimsel süreç içinde meydana geldiğini kabul eden seküler hümanizm, her insanın kendini yaratmaktan ve kendini geliştirmekten sorumlu olduğunu savunmaktadır. Bu açıdan her insanın kendisi için yaşamaya değer hayatı seçme özgürlüğü olduğuna inanmaktadır. Hayatın kutsal bir anlamı olmadığı için herkesin kendi hayatına kendi anlamını vermesi gerektiğini düşünmektedir. Bu her tür yaşam tarzının eşit derecede kabul edileceği anlamına gelmez. Seküler hümanizmin öncülerinden Kurtz tutkularla değerleri bir araya

getiren ölçülü bir yaşamın yaşamaya değer bir hayat tarzı olduğunu öne sürmektedir. Ona göre biyolojik ve psikolojik ihtiyaçların insanın aşağılık yanı, akılsal yönünü ise üstün yanı olarak gören sistemler insanın bir yanını hep sakat bırakmaktadır. İnsan bu ihtiyaçların tamamından oluşur ve yaşamaya değer bir hayatta bunların hepsinin tatmin edilmesi gerekir. İnsanın kendisini yaratma ve istediği yaşam tarzının peşinden koşma özgürlüğüne sahip olduğu görüşünü belirtirken şunun altının çizilmesinde yarar vardır: Burada kastedilen özgürlük, dıştan gelen bir baskının söz konusu olmaması halidir. Belirli bir yaşam tarzı insana dış bir güç tarafından – örneğin Tanrı, devlet, toplum gibi – dayatılmamaktadır. Çalışma boyunca görüşlerinden yararlandığımız Kurtz ve Nielsen özgürlük kavramını, baskı ve zorlama kavramlarının karşıtı olarak ele almışlardır. Ama bir insanın istediği yaşam tarzını aklının mı yoksa tutkularının mı belirlediği konusunda – yani özgürlük ve belirlenimcilik ikilemi konusunda – yeterli açıklama sunmamaktadırlar. Sadece çoğu insan tarafından takdir edilen ve peşinde koşulan bu kendinde değerlerin var olduğunu savunmaktadır.

Sonuç olarak bu tez çalışmasında, dayandırıldığı ön-kabullerin felsefi değil dini olduğu gösterilerek, ahlaklılığın dine dayanmak zorunda olduğu görüşünün yanlışlığı ispatlanmaya çalışılmıştır. Bu amaç doğrultusunda etiği saf akılla temellendiren Kant'ın, ahlak duygusunda temellendiren Hume'un, ahlak-öncesi duygu ve içgüdülerde temellendiren Wilson, Shermer ile de Waal'in ve son olarak ahlaklılığın hem biyolojik hem de rasyonel kökenleri olduğunu kabul eden Kurtz ve Nielsen'in görüşlerine yer verilmiştir. Böylelikle teologların ikinci iddiaları olan din olmadan her türlü ahlak öğretisinin nihilizmle, hedonizmle ya da görelilikle sonuçlanacağı düşüncesi de geçersiz hale getirilmiştir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ise etiğin temel problemleri olan ahlaklılığın kökeni ya da kökenleri, özgürlük ve belirlenimcilik problemi, kötülük problemi, hayatın anlamı ya da anlamları, mutlakçılık ve sonuççuluk konularına Kant'ın, Hume'un, evrimsel etiği savunan düşünürlerin ve seküler hümanistlerin perspektiflerinden cevap verilmeye çalışılmıştır. Bu tezin sonunda (i) ahlaklılığın kökeninin duygularda ve içgüdülerde yatmasına rağmen, günümüzün gelişmiş toplumlarında aklın rolünü reddetmememiz gerektiği, (ii) mutlak, her zaman ve her koşulda geçerli olan ilkeler yerine olabilecek en genel ve koşullu ilkeler oluşturulması gerektiği ve buna bağlı olarak (iii) sonuççu ve koşullu bir etik anlayışın benimsenmesi gerektiği, (iv) doğanın ahlak dışı olduğu, (v) hayatın kutsal ve önceden belirlenmiş bir

anlamı olmadığı ve herkesin kendini yaratma özgürlüğüne sahip olduğu (vi) insanın davranışlarının ne tanrı tarafından ne de doğa tarafından önceden belirlenmiş olduğu ve (vii) ahlaklıktan bahsedebilmek için insanın özgür olduğunun kabul edilmesi ya da gösterilmesi gerektiği sonuçlarına varılmıştır.

## KAYNAKÇA

- ADAMS, Robert M. *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*. Oxford University Press, New York: 1999.
- AMIG, Margaret. "Kant's 'Empty' Moral Law." *International Journal of Ethics*, Sayı 37, No.1, Ekim, 1926, ss. 94-100. Web. 08 May 2009.  
<<http://www.jstor.org/stable/2378211>>
- ARMSTRONG, Karen. *A History of God*. Ballantine Books, New York: 1993.
- ARP, Robert. "Vindicating Kant's Morality". *International Philosophical Quarterly*, Sayı 7, No. 1, Mart 2007.
- AYDIN, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir: 2010.
- BENTLEY, Richard. *Folly and Unreasonableness of Atheism*. J. H., London: 1693.
- BRODY, Baruch. "Morality and Religion Reconsidered". *Divine Commands and Morality*. Ed. P. Helm. Oxford University Press, Oxford: 1981.
- BRUNNER, Emil. *The Divine Imperative*. The Lutterworth Press, Cambridge: 1941.
- CRAIG, William. "Indispensibility of Theological Meta-Ethical Foundations for Morality". *Foundations*, Sayı 5, 1997, ss. 9-12.
- "Absurdity of Life Without God". *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*. Crossway, Wheaton: 2008.
- DAWKINS, Richard. *Kör Saatçi*. Çev. Feryal Halatçı. TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, Ankara: 2005.
- Yeryüzündeki En Büyük Gösteri*. Çev. İstem Fer, Kahraman İpekdal, B. Duygu Özpolat ve Uygur Polat. Kuzey Yayınları, İstanbul: 2010.
- DIENER, Paul. *Religion and Morality: An Introduction*. Westminster John Knox Press, Kentucky: 1997.

- DITFURTH, Hoimar V. *Başlangıçta Hidrojen Vardı*. Çev. Veysel Atayman. Cumhuriyet Kitapları, İstanbul: 2009.
- DOSTOYEVSKİ, Fyodor. *Karamazov Kardeşler*. Çev. Nihal Y. Taluy. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul: 2007.
- Suç ve Ceza*. Çev. Ali Şan. Cem Yayınevi, İstanbul: 2004.
- FITZPATRICK, William. “Morality and Evolutionary Biology”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Yaz, 2012. Ed. Edward N. Zalta. Web <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/morality-biology/>>.
- GAMWELL, Franklin. *The Divine Good: Modern Moral Theory and the Necessity of God*. Harper San Francisco, California: 1990.
- GOULD, Stephen Jay. *Hen’s Teeth and Horse’s Toes*. W. W. Norton, New York: 1983.
- HAUGHT, John. *The Promise of Nature: Ecology and Cosmic Purpose*. Wipf and Stock Publishers, Eugene: 2004.
- HESSE, Herrmann. *Siddhartha*. Çev. Kamural Şipal. Can Yayınları, İstanbul: 2010.
- HICK, John. *Evil and God of Love*. Palgrave Macmillan, Hampshire: 2010.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Çev. Semih Lim. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul: 2008.
- HUME, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çev. Ergün Baylan. BilgeSu, Ankara: 2009.
- İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Çev. Oruç Aruoba. Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara: 1976.
- “Doğal Din Üzerine Söyleşiler”. *Din Üstüne*. Çev. Mete Tunçay. İmge Kitabevi Yayınları, Ankara: 2004.
- JOYCE, James. *Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi*. İletişim Yayınevi, İstanbul: 2011.

KANT, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. Türkiye Felsefe Kurumu. TFK, Ankara: 2009a.

*Pratik Aklın Eleştirisi*. Çev. Türkiye Felsefe Kurumu. TFK, Ankara: 2009b.

*Gelecekte Bir Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prologomena*. Çev. Türkiye Felsefe Kurumu. TFK, Ankara: 2011.

*Religion within the Boundaries of Mere Reason*. Çev. Allen Wood and George di Giovanni. Cambridge UP, Cambridge: 1998.

*The Critique of Pure Reason*. Çev. J. M. D. Meiklejohn. Penn State Electronic Classics Series Publication, Pennsylvania: 2010.

KETENCİ, Taşkın ve Metin TOPUZ. “Kant ve Nietzsche’de İsteme Kavramı”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 8, Güz 2009, ss. 1-16.

KURTZ, Paul. “A Secular Humanistic Declaration”. Council for Secular Humanism. 1980. Web. 4 Nisan 2012.

<<http://www.secularhumanism.org/index.php?section=main&page=declaration>>

“A Short Primer on Secular Ethics”. *Free Inquiry*, Sayı 29, No 3, Nisan-Mayıs, 2009. Web. 20 Mayıs 2012.

<[http://www.secularhumanism.org/index.php?section=library&page=kurtz\\_29\\_3\\_2](http://www.secularhumanism.org/index.php?section=library&page=kurtz_29_3_2)>

*Forbidden Fruit: The Ethics of Humanism*. Prometheus Books, New York: 1988.

*In Defense of Secular Humanism*. Prometheus Books, New York: 1983.

“The Ethics of Humanism”. *Building A World Community: Humanism in the 21st Century*. Ed. Paul Kurtz, Levi Fragell ve Rob Tielman. Prometheus Books, New York: 1989.

“The Ethics of Secularism”. *Free Inquiry*, Sayı 28, No 5, Ağustos-Eylül, 2008. Web. 15 Ekim 2011.

<[http://www.secularhumanism.org/index.php?section=library&page=kurtz\\_28\\_5](http://www.secularhumanism.org/index.php?section=library&page=kurtz_28_5)>



*Toward A New Enlightenment*. Ed. Vern Bullough ve Timothy J. Madigan. Transaction Publishers, New Jersey: 1994.

“Two Competing Moralities”. *Free Inquiry*, Sayı 21, No 3, Yaz, 2001. Web. 17 Şubat 2012.

<[http://www.secularhumanism.org/index.php?section=library&page=kurtz\\_21\\_3](http://www.secularhumanism.org/index.php?section=library&page=kurtz_21_3)>

“Where is the Good Life? Making the Humanist Choice”. *Free Inquiry*, Sayı 18, No 3, Yaz, 1998. Web. 19 Şubat 2012.

<[http://www.secularhumanism.org/index.php?section=library&page=kurtz\\_18\\_3](http://www.secularhumanism.org/index.php?section=library&page=kurtz_18_3)>

KURTZ, Paul ve WILSON, Edwin H. *Humanist Manifesto II. The Humanist*. Sayı Eylül-Ekim, 1973. Washington: American Humanist Association, 1973. Web. 23 Şubat 2012.

<[http://www.americanhumanist.org/Humanism/Humanist\\_Manifesto\\_II](http://www.americanhumanist.org/Humanism/Humanist_Manifesto_II)>

NIELSEN, Kai. *Ethics Without God*. Pemberton Books, London: 1973.

*God and the Grounding of Morality*. University of Ottawa Press, Ottawa: 1991.

“Morality and Human Condition”. *Humanistic Ethics*. Ed. Morris B. Storer. Prometheus Books, New York: 1980.

NORDGREN, Anders. *Evolutionary Thinking: An Analysis of Rationality, Morality and Religion from an Evolutionary Perspective*. International Tryck AB, Uppsala: 1994.

PLATON. “Euthyphro”. *Plato: Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Trans.

Harold North Fowler. Ed. G. P. Goold. Harvard University Press, California: 2005.

QUINN, Philip. “The Primacy of God’s Will in Christian Ethics”. *Philosophical Perspectives*, Sayı 6, 1992, 493-513. Web. 8 March 2012.

<<http://www.jstor.org/stable/221425>>

RUSSELL, Paul. "Hume on Religion". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed.

N. Zalta. Bahar, 2012. Web. 19 December 2011.

<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/hume-religion>>

SCHRADER, George A. "Autonomy, Heteronomy and Moral Imperatives". *The*

*Journal of Philosophy*, Sayı 60, No. 3, Ocak 1963, 65-77. Web. 8 May 2009

<<http://www.jstor.org/stable/2023109>>

SHERMER, Michael. *İyiliğin ve Kötülüğün Bilimi*. Çev. Sinem Gül. Varlık Yayınları, İstanbul: 2007.

TOLSTOY, Leo. *İtirafımlarım*. Çev. İhsan Özdemir. Antik Kitap, İstanbul: 2012.

"Religion and Morality," *Selected Essays*. Trans. Aylmer Maude. Random House, New York: 1964.

WAAL, Frans de. *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Ed. Stephen

Macedo ve Josiah Ober. Princeton University Press, New Jersey: 2006.

WALTER, Johnston. "Kant's Moral Theory". *The Harvard Theological Review*, Sayı

10, No. 3, Temmuz, 1917, 272-295. Web. 8 May 2009.

<<http://www.jstor.org/stable/1507080>>

WIELENBERG, Eric. *Value and Virtue in a Godless Universe*. Cambridge UP, New York: 2005.

WILSON, Edward O. *On Human Nature*. Harvard University Press, Cambridge: 1978.